CARLA CORDUA

Filosofía a Destiempo



Universidad Nacional Andrés Bello



Inscripción 109.560
Departamento de Derechos Intelectuales de Chile

ISBN 956-284-088-3

Edita y distribuye:

Universidad Nacional Andrés Bello
República 252, Santiago de Chile

RiL editores
Alférez Real 1464, Providencia
Tel. (56-2) 2238100 - Fax 2254269
ril@rileditores.com - www.rileditores.com

En portada: *Parque Nacional Huerquehue*
Fotografía de Norberto Seebach

Digitalización, diseño de tapa e interiores,
impresión y encuadernación: RIL editores

Printed in Chile - Impreso en Chile

Índice

PRÓLOGO

Aunque los ensayos de este libro se refieren todos al mismo pensador, su conjunto no pretende ofrecer un panorama de la obra de este filósofo ni tampoco establecer un esquema que abarque los principales temas de su pensamiento. El libro contiene, más bien, un grupo de verdaderos ensayos dedicados a explorar, en cierta medida cada uno por su cuenta, aspectos relativamente independientes de la filosofía de Heidegger. Ni sistemáticos ni exhaustivos, estos ensayos inevitablemente dejarán ver, sin embargo, por ocuparse de un filósofo, múltiples conexiones entre los asuntos tratados, ciertos rasgos generales de la personalidad y de las tareas que se impuso el pensador, la coherencia problemática de sus planes de acción y algunas de las relaciones mutuas entre sus diversas obras.

Heidegger está, por lo demás, lejos de ser autor de un sistema filosófico en el sentido tradicional de la expresión. Su manera de pensar cambia mucho a lo largo de su extensa y laboriosa vida. Además, su formación filosófica fue muy heterogénea: el joven Heidegger acepta influencias de las principales corrientes de pensamiento representadas en el mundo académico alemán de comienzos del siglo, pero también aprende a deshacerse de tales influencias con la misma soltura con que las acoge. A menudo lo encontramos tratando de conciliar lo inconciliable, como por ejemplo, de combinar en una sola obra la fenomenología de Husserl con el historicismo de Dilthey. La vida de Heidegger difiere bastante de la existencia regular y protegida que los académicos solían llevar en las universidades europeas de la segunda mitad del siglo XIX; este modo de vida que hizo posible que hasta algunos filósofos desarrollaran una mentalidad especializada y concentrada en pocas cosas. El siglo de Heidegger, en cambio, rico en convulsiones y avaro en refugios, expuso a medio mundo a la intemperie de dos grandes guerras y una catástrofe económica. Pero también la incursión voluntaria de Heidegger en la política alemana de los

años 30 marcó profundamente su existencia personal y el carácter de sus escritos posteriores.

Si tratáramos de formular una visión global de la filosofía de Heidegger enfatizando su unidad, fracasaríamos. Su pensamiento sólo se puede tratar considerándolo por épocas o etapas, o, como aquí, por temas capaces de coordinar a su alrededor una variedad de asuntos diversos. El filósofo mismo insistió siempre, sin embargo, en la unidad de su trabajo filosófico. Señaló, en efecto, desde bien temprano y sin interrupción hasta el final, que su pensamiento estaba destinado únicamente a restablecer los fueros de la pregunta por el ser o, en otra de sus versiones, de la pregunta por el significado de 'ser'. La obra temprana de Heidegger aborda esta empresa a partir de un concepto que el pensador abandonará luego; según él la manera adecuada de acercarnos a la cuestión del ser, el asunto filosófico por antonomasia, es la investigación ontológica. Pero más adelante el filósofo se concentró en la formulación de una historia del ser, un asunto muy diferente, por cierto, del de la descripción ontológica de la existencia humana. Sin embargo, se dirá, estas dos etapas de la obra están ligadas por la cuestión del ser, que también constituye el centro de una tercera época del pensamiento de Heidegger. En ésta última, el pensador busca en la poesía, en particular en la de Hölderlin, los recursos para pronunciarse acerca del ser, recursos de que la filosofía tradicional careció, según Heidegger, sin siquiera darse cuenta o echarlos de menos.

En contacto con el habla poética e insinuando que ésta puede expresar lo que la filosofía ha sido incapaz de decir hasta ahora, los escritos del mismo Heidegger se vuelven más poéticos y sugerentes que filosóficos en el sentido habitual. La pregunta expresa por el ser y por su sentido, que nunca recibe una respuesta propiamente tal en la obra de Heidegger, cede el lugar, en las últimas obras del pensador, a exhortaciones a escuchar el llamado, o la voz, mediante el cual el ser convoca a los humanos a recuperar su verdadera misión, que es, en cada caso, la de llegar a ser una determinada comprensión del ser.

Una presentación conjunta o panorámica de la filosofía de Heidegger tendría que comenzar por ofrecer una interpretación de

lo que el filósofo entiende por 'el ser'. El lector que la busque en estas páginas no la encontrará, así como tampoco la hallará, es bueno repetirlo, en los escritos de Heidegger. ¿Qué quiere decir este silencio del filósofo, tan ostentoso y llamativo por tratarse nada menos que de la cuestión filosófica propiamente tal? ¿Cuál será el sentido preciso de la pregunta que se quedó, de una vez para siempre, sin respuesta? Pues Heidegger se refiere de modo expreso, para excluirlas, sólo a ciertas respuestas posibles, que de cualquier manera se les van a ocurrir a sus lectores: 'ser' no es un concepto abstracto e indeterminado; el ser no es ninguno de los entes y tampoco es Dios.

Como muchos otros estudiosos de Heidegger, también nosotros podríamos pasar por encima de nuestra perplejidad frente a la filosofía definida como pensamiento del ser, y hablar de la obra adoptando sin más el vocabulario de Heidegger. O podemos hacer conjeturas cuando mentamos el ser, ya que carecemos del respaldo de algo dicho expresamente por el filósofo y que pudiera valer como una respuesta capaz de fijar el sentido de aquella pregunta tan decisiva. Ambas soluciones, la adopción de un vocabulario cuyo significado principal se nos escapa y la formulación de meras conjeturas donde haría falta entender lo más importante, renuncian a decir nada determinado y claro acerca del ser. Heidegger mismo se queja a menudo de encontrarse en esta situación intermedia entre el fin de la metafísica y el nuevo comienzo postmetafísico, y de no ser capaz de remediarla.

Pero la pregunta sin respuesta cuyo sentido preciso se nos escapa tiene otros aspectos que conviene explorar. Heidegger consideró que el preguntar como tal era una actividad dotada de sentido por sí sola y que, en particular, el preguntar del filósofo es la piedad del pensamiento. En esta dirección se puede conjeturar que tal vez la pregunta por el ser nunca quiso ser sino eso, una pregunta. ¿Que no sabemos del todo qué es aquello a que se refiere tal pregunta? Dadas ciertas circunstancias, mejor que mejor. A los que duermen, están distraídos o tienen mala memoria, una pregunta sin respuesta puede sacarlos del sueño, de la distracción o del olvido. Las preguntas de Sócrates eran percibidas, dicen, como picaduras de tábano por los muy prácticos y ocupados atenienses.

Así, aunque no se entienda del todo, una pregunta puede ser muy efectiva, resultar inquietante, perturbadora, aguijoneante.

Heidegger concibió a la historia del occidente como la historia del olvido del ser. A pesar de que la misión esencial de los hombres es comprender el ser y conocer todo cuanto es a la luz de tal comprensión, ellos también pueden apartarse fatalmente de tal destino. La historia del olvido del ser logra darle la espalda al asunto del que lo demás depende, según Heidegger. En lugar de atender a la verdad, los hombres se han empeñado por apoderarse de las cosas y manipularlas. La conquista del poder sobre el mundo que ocuparía al occidente desde tiempos de Platón hasta los de Nietzsche es una empresa absorbente y lo suficientemente ardua como para convertirse en un complemento del olvido del ser y una garantía de su prolongación. El apetito de controlarlo todo mediante una voluntad insaciable mantiene ocupados y distraídos a quienes podrían pensar, preguntar y escuchar, pero no lo hacen.

Heidegger quiso ser el filósofo que, pensando más allá de esta historia, lograra poner fin a la era de la metafísica dependiente del olvido. Es precisamente a partir de este proyecto que el filósofo se impone una interrogación dispuesta a demorarse en el puro preguntar, a sumirse en una pregunta para la que no hay ni puede haber, en esta historia y mientras ella dure, respuesta alguna. Aquello por lo cual se pregunta, el ser de los entes en su diferencia de todo cuanto es posible representarse, de cuanto se encuentra allí disponible y alcanzable, es algo primordial y tal vez inabordable, es el origen en cuanto tal. La pregunta de Heidegger se podría entender, tal vez, como una que, concebida con rigor, excluye desde el comienzo toda respuesta. Pues, preguntar por lo primordial, que no tiene comparación con nada, al punto de que puede ser olvidado por 24 siglos sin que nadie antes de Heidegger se de cuenta de su ausencia, es en verdad preguntar por algo que hace mucho que ya no pertenece al lenguaje compartido por los hombres de la tradición del olvido.

'Ser' no es un nombre; 'el ser' o, como dice Heidegger a veces, 'el ser mismo' no es una relación ni una propiedad, no es cosa, ni persona ni Dios. Es verdaderamente algo sin asidero, sin localización ni presencia, el abismo sin fondo de toda potencia o

pretensión de la voluntad. Es posible que lo único que se puede lograr en relación con el ser sea preguntar por él. Quizás Heidegger quiso enseñar al hombre moderno de la voluntad de poder y la confianza tecnológica que no sólo era posible preguntar por lo más inasible y evasivo sino, además, soportar la ausencia de toda respuesta. Enseñar, tal vez, que era posible buscar sin encontrar, esperar sin compensación, soportar en silencio que hubiera un más allá del lenguaje habitual al que tal vez convenía concebir como el origen del lenguaje.

Estas conjeturas sobre el posible sentido de 'ser' para Heidegger las ofrezco aquí como una alternativa a la actitud abiertamente crítica de numerosos lectores que, con toda razón, se niegan a adoptar el vocabulario del pensador cuando se dan cuenta de que, en lo que él considera primordial, no acaban de entenderlo del todo.

Heidegger quiso superar la época metafísica de la filosofía y de la cultura occidental mediante la sustitución de la filosofía tradicional por lo que llamó el pensar (*das Denken*). La palabra 'pensar' es tan común y corriente en castellano como lo es '*Denken*' en alemán; pero el uso heideggeriano del término difiere grandemente de otros usos de la expresión. El proyecto filosófico de Heidegger le confiere al pensar un sentido original y bastante complejo. El primer ensayo de este libro, 'Comenzar a pensar', está dedicado a establecer el significado heideggeriano de la palabra 'pensar' en relación con el propósito de Heidegger de salirse de la tradición para fundar una nueva época de la verdad. Sólo explicando los caracteres del programa filosófico de Heidegger se pueden recuperar las coyunturas conceptuales de que depende el sentido nuevo de *Denken*, una actividad nunca antes llevada a cabo, según el filósofo, y de la que dependen no sólo la posibilidad de una existencia auténtica del hombre sino también el destino histórico de la humanidad.

Por una parte, el pensar post-filosófico está estrechamente ligado, según Heidegger, con el desasimiento ante las cosas, una suspensión del ejercicio de la voluntad que los hombres pertenecientes a la era de la voluntad de poder y la tecnología tienen que aprender antes de liberarse para pensar el ser y las cosas que son.

Pero, por otra parte, el pensar decisivo depende, según Heidegger, de que los hombres se tornen capaces de relacionarse originariamente con el lenguaje, el elemento tanto del pensar como de la verdad. Asimismo, no siendo la verdad del pensar la única manifestación de la verdad, es necesario prestar atención tanto a la proximidad entre el pensar filosófico y la poesía, que es otra manera de mostrarse la verdad, como también a las diferencias que las separan. Este primer estudio termina examinando los términos en que, según Heidegger, el pensar, en efecto, transforma al mundo, de acuerdo con la cita del filósofo al comienzo del ensayo.

El segundo ensayo está dedicado a las relaciones del joven Heidegger con el programa fenomenológico de su maestro Husserl. En particular, a propósito de las lecciones que Heidegger dictaba en su condición de ayudante de Husserl en la Universidad de Friburgo, se puede ver como su concepto de las tareas y carácter de la filosofía difería del de Husserl. Valiéndose de la noción de 'investigación filosófica', característica de la fenomenología, el ensayo persigue una comparación entre las lecciones dictadas por Heidegger en 1921/22 y las aspiraciones del programa de Husserl. La idea de la filosofía como ciencia rigurosa nunca convence a Heidegger, quien, desde un comienzo, rechaza la noción de un método filosófico universal que convierta a la filosofía en una disciplina cuyo saber se acumula por las contribuciones de muchas generaciones de investigadores. Heidegger no sólo tiene su propio concepto de la filosofía, que ya entonces pregunta por el sentido del ser, sino que le imprime a la disciplina una fuerte tendencia existencial. En el primer plano del interés filosófico está la experiencia de la vida fáctica del que hace filosofía. Heidegger ataca abiertamente en estas lecciones el ideal de la objetividad científica y el acercamiento husserliano de filosofía y ciencia. Por último, es probable que lo que separa definitivamente al discípulo de su maestro sea la convicción husserliana de que no hay sino una clase de verdad; esto es, que la verdad filosófica y la científica son una y la misma.

"La carta sobre el humanismo", un ensayo mediante el que Heidegger responde a unas preguntas de Jean Beaufret, es, en realidad, un manifiesto contra el humanismo moderno. Heidegger

sitúa la discusión del humanismo en el contexto de su propia interpretación de la historia de occidente. El manifiesto contiene un rechazo del pasado europeo que inventó el humanismo y un repaso del diagnóstico de los tiempos a la sazón presentes (1946) como época del nihilismo. La discusión se centra en la concepción del hombre: la tradición excluye la posibilidad de que el hombre sea concebido de acuerdo con su esencia, la que, según Heidegger, consiste en su relación con la verdad o comprensión del ser. Con el propósito de situar las ideas de Heidegger acerca del humanismo tradicional, nuestro estudio expone brevemente los siguientes temas: la noción heideggeriana de verdad y el distingo entre el ser y los entes; el carácter metafísico de la historia de la filosofía y la confusión entre ser y entes; el programa de una destrucción de la metafísica y la era de la técnica. En esta última época triunfa la concepción del hombre como material disponible para la voluntad humana. Heidegger distingue varios tipos de humanismo en la historia de Europa durante la era metafísica. La esperanza de Heidegger no está puesta en la posibilidad de recuperar el pasado sino en la de salir de la era técnica y reconocer que el destino del hombre está estrechamente ligado a la verdad del ser.

El cuarto ensayo "Filosofía a destiempo" pregunta críticamente por la compatibilidad entre un presente declarado inapto para la filosofía por Heidegger y la actividad filosófica que el pensador lleva a cabo en él. En la obra del filósofo falta un examen expreso del tiempo en que ocurre la actividad de pensar, en el sentido heideggeriano del término. Aunque Heidegger se ocupa extensamente del concepto de tiempo y ofrece mucho más que otros filósofos sobre este difícil asunto, nunca concibe que haya que explorar la noción de un tiempo adecuado para pensar, para hacer filosofía. La problemática compatibilidad entre el pensar auténtico y el presente que aún no supera la época metafísica se agrava debido a la desautorización de la historia y la historiografía que caracterizan a la posición de Heidegger. La denuncia de la penuria del presente y la desestimación del valor cognoscitivo de la historiografía amenazan con excluir la posibilidad misma de pensar. El cuarto ensayo explora las varias dificultades con que se enfrenta Heidegger no sólo para explicar el surgimiento de su propia obra

en el presente sino para coordinar su concepto de historia de la filosofía como historia del olvido del ser con su idea de historia y con los varios aspectos de su investigación del tiempo.

El quinto ensayo se refiere a las iniciativas de Heidegger para combatir la posición primordial que la cultura del siglo XX le asigna a la teoría. La filosofía de la primera mitad del siglo en general y la fenomenología en particular dan por descontada la primacía de lo teórico tanto en relación con la experiencia como respecto de la acción y la conducta. Heidegger se opondrá siempre a este ordenamiento y desde sus primeros trabajos afirmará la condición derivada de la teoría y la anterioridad de la práctica. Heidegger estudia en *Ser y tiempo* las varias condiciones de que dependen la actitud y la actividad teórica. Esta obra somete a la teoría a una crítica sistemática. La concepción del *Dasein* como *Lichtung* o claridad comprensiva, que hace posible las maneras como se nos manifiestan los entes que son, hace depender a la teoría de la apertura del *Dasein* al mundo. No es el conocimiento el que crea la relación del hombre con el mundo sino que, para el *Dasein*, el mundo ya está siempre descubierto. Por eso la filosofía lo determina como ser-en-el-mundo y es en cuanto tal la verdadera estructura fundante de todo conocer. 'El conocimiento es un modo de ser del estar-en-el-mundo' (ST § 13). La distinción entre los entes de que se ocupa la existencia, los entes-a-la-mano en cuanto son diversos de los objetos de contemplación, ilustra la diferencia entre la relación primordial y la derivada. El útil se degrada en mero objeto presente por el colapso del quehacer preocupado, una conducta compleja. Heidegger estudia, además, el origen y las transformaciones posteriores de la teoría e inserta estas consideraciones en su concepción de la historia de occidente. Esta historia se prolonga hasta el presente, en el que se han llegado a imponer el cientificismo y la convicción del carácter fundamental de la lógica, que Heidegger combate.

"Heidegger y la política", el último de los seis ensayos que componen este libro, trata de nuevo un tema ya muy manoseado aunque rara vez concebido de manera satisfactoria y justa. Con el fin de fijar una posición acerca de la breve aunque importante incursión del filósofo en la vida política, el ensayo propone tomar en

cuenta dos factores que pueden ayudar a comprenderla: la desesperación cultural del ambiente en el que Heidegger se desarrolló y la presencia constante de la idea de discontinuidad con que opera el discurso del filósofo.

Deseo agradecer a la Universidad Nacional Andrés Bello la decisión de acoger este libro en la serie de sus publicaciones; tengo la impresión fundada de que sin su apoyo se habría quedado inédito.

Muchas gracias a Jaime Valdivieso por su ayuda con la edición de este libro y por sus consejos literarios.

Agradezco, también, a Norberto Seebach la autorización para reproducir en la portada del libro su hermosa fotografía de un bosque chileno que hace pensar en los *Holzwege* de Heidegger.

A Roberto Torretti, con quien he conversado interminablemente sobre la filosofía de Heidegger, le agradezco una parte de mi comprensión de ella.

Versiones preliminares de los ensayos primero, segundo y cuarto aparecieron en *Diálogos*, *Seminarios de Filosofía* y *Revista de Filosofía*, respectivamente. Agradezco a los directores de estas revistas la autorización para utilizar aquí estos materiales.

Santiago, junio de 1999.

COMENZAR A PENSAR

I

Al final de un ensayo dedicado al lenguaje en la historia de la filosofía que lleva el titulo "Logos (Heráclito, fragmento 50)", Heidegger se refiere al pensamiento de una manera insólita en su obra. Dice: "Sin embargo, el pensamiento transforma el mundo" (VuA, 229). Varias cosas llaman, inmediatamente, la atención: desde luego, que la frase hecha "transformar al mundo" aparezca ligada con el pensar, *das Denken*, y no con una forma de acción que lo tenga ya todo pensado. Sabemos que la pretensión de Heidegger fue la de ser un pensador, pero de buenas a primeras no nos parece que asociara al pensamiento con la empresa de transformar al mundo. Su crítica de la metafísica, desde luego, sugiere lo contrario: pues básicamente se alimenta de la convicción que la metafísica no puede pensar de verdad debido a su determinación de poner al mundo como objeto para poder disponer de él. ¿Y para qué, se nos ocurre inmediatamente, se va a querer disponer del mundo sino para cambiarlo? Si la metafísica, según la entiende Heidegger, nunca quiso otra cosa que cambiar al mundo, ¿cómo entender que prescindiera de pensar si es al pensamiento a quien está reservado transformarlo?

Finalmente, la frase citada comienza por "sin embargo". ¿Sin embargo de qué es que el pensamiento transforma al mundo? A esta pregunta se puede responder fácilmente recordando el contexto. El párrafo donde está la frase comienza así: "El del pensar es, claro está, un asunto muy especial. La palabra de los pensadores carece de autoridad. La palabra de los pensadores no convierte a nadie en autor, como lo son los escritores. La palabra del pensar es pobre en imágenes y no seduce... Sin embargo, el pensamiento transforma al mundo." Ya vemos lo que quiere decir "sin embargo". Significa que no obstante su falta de autoridad, su carencia de prestigio, de color y de atractivo, el pensamiento transforma al mundo. Aclarada la perplejidad menor pasamos a lo que contiene el fin del párrafo, donde dice en qué es transformado el

mundo por el pensar: "Lo cambia en un enigma; lo transforma en un pozo cada vez más hondo y oscuro." Este final disipa de golpe, por decir lo menos, nuestras sorpresas iniciales. Nada de raro, en primer lugar, que tratándose de enigmas y oscuridades ellas procedan del pensamiento. Ni que sea Heidegger, pensarían algunos, quien lo sostenga. En cualquier caso, cuando ya sabemos que en el texto citado no se usa la frase familiar en su sentido corriente, sino en otro, al parecer más inofensivo, desaparece el desconcierto que la afirmación de Heidegger nos causa al principio. Pues lo raro sería que Heidegger dijera que el pensamiento puede, de veras, transformar al mundo.

Ortega sostuvo una vez que en la tienda de Heidegger no se vendían más que preguntas[1]. Y Heidegger mismo pensó, por un tiempo, que la vocación del filósofo era preguntar[2]. Si es verdad que pensar es preguntar, el efecto del pensamiento bien puede consistir en que lo más familiar, el mundo, se torne en enigma, en un acertijo. Tal vez por eso es que Heidegger remata el párrafo de que hablamos agregando que el mundo convertido en un pozo oscuro se transforma en la promesa de una claridad más alta. Ahora bien, ¿quién no estaría dispuesto a consentir en una reclamación tan moderada? Pensar es preguntar, preguntar es descubrir el enigma, descubrir el enigma es concebir una esperanza de claridad. Todo parece bastante coherente con la condición de que no tomemos en serio lo de que el pensamiento transforma al mundo. ¿O tendrá esta expresión un sentido diferente del habitual, tal como ocurre también con la noción heideggeriana de pensamiento? Pues si volvemos la atención a la historia y comparamos lo que dice Heidegger sobre el pensar con lo que han sostenido otros filósofos, podemos ver que nunca se lo ha concebido de esta manera. De igual forma, si en lugar de las doctrinas acerca del pensamiento, nos fijamos en el modo como se ha ejercido el pensamiento

---

1 En una conferencia ofrecida en el año 1954 en la Universidad de Munich.

2 VuA, 44. Más tarde deja de creerlo; véase UzS, 175-6, 180.

filosófico, lo que en primer lugar se muestra son las discrepancias de Heidegger con la tradición: la filosofía no ha sido principal y preferentemente interrogativa. Los pensadores han procurado, por lo general, responder a las preguntas con la verdad, y han tratado de formular estas respuestas para enseñarlas. Concibieron a la filosofía como ciencia, esto es, como saber verdadero y comunicable. La sola noción, por tanto, de que la actividad de preguntar pudiera ser más filosófica que la de responder es ajena a la práctica y a la autointerpretación habitual de la filosofía. Y lo mismo ocurre con la aseveración de que la experiencia de lo enigmático es más importante, o mejor, que la enunciación de doctrinas; o que la esperanza de claridad deba ser aceptada como el resultado final del proceso de pensar. ¿Es exclusiva de Heidegger esta concepción del pensamiento? ¿Qué razones lo inducen a entender a la filosofía de este modo? ¿Qué es, propiamente, el pensar, según Heidegger?

Heidegger usa los vocablos pensar, el pensamiento, en un sentido bien estrecho, situándose en el polo opuesto a Descartes, como suele hacer también respecto de otros asuntos. Después de 1935, y habiendo planteado en su ensayo *Introducción a la Metafísica* la pregunta por la relación entre ser y pensar, desarrolla su uso peculiar de la palabra, el cual se va convirtiendo en su obra de una expresión muy corriente en alemán, en un término técnico. A medida que Heidegger lleva adelante sus propósitos teóricos, *das Denken* se carga de los significados más originales y recónditos de su filosofía. Hasta el punto de que, si fuera posible entender al cabo lo que quiere decir "pensar" en las principales obras tardías, podríamos contar con que conocemos las ideas en que culminan los esfuerzos de Heidegger. Sin la pretensión de haber conseguido tal cosa creemos que se puede aprender algo examinando al menos el sentido más accesible de esta expresión a la que Heidegger da un uso tan complejo, original y, en ocasiones, desconcertante.

Moviéndose dentro de una tradición alemana bastante antigua y que adquirió gran fuerza en el siglo XIX niega Heidegger que ciertas actividades comúnmente consideradas como formas de teoría, sean, en sentido propio, pensantes. No se puede decir que las ciencias especiales, por ejemplo, y la matemática, deban sus

resultados al pensamiento[3]. Esta tesis, que resulta turbadora para el sentido común y escandalosa para una buena parte de la teoría del conocimiento y la teoría de la ciencia, está ligada en la filosofía alemana al distingo entre el entendimiento y la razón que ya encontramos operante en la obra de Kant. El mismo Kant, sin embargo, sigue usando la palabra *Denken* mayormente en el sentido que ella tenía en la escuela de Wolff (Ritter HWP, II, 85-89). En la obra de Hegel, en cambio, el distingo entre razón y entendimiento se convierte en una elaborada separación de filosofía y ciencia particular.

A pesar de que Heidegger evita con cuidado toda mención de tal distingo, conserva la convicción de que las ciencias no proceden del pensamiento. Pero, agregará, y en esto se separa de sus predecesores, tampoco la filosofía resulta de pensar, y, en particular, la filosofía en su período metafísico, el cual abarca su historia casi completa (SdD, 61-65). Las ciencias modernas y la metafísica son actividades demasiado ligadas a la voluntad, a la empresa de conquistar el mundo y enseñorearse de él, como para que quepa atribuírselas al pensamiento. Ya lo vimos antes: el pensar, según Heidegger, descubre la hondura y la oscuridad de las cosas y engendra, antes que nada, una espera de claridad.

Su propia posición en la historia de la filosofía depende, para Heidegger, de la condición metafísica de esta historia. La época de la metafísica llega a su fin, habiéndose cumplido sus posibilidades decisivas en las obras de Hegel y de Nietzsche. Pero este fin, que cae dentro de la misma historia que en él culmina, no es el fin del pensamiento humano, sino precisamente al revés, el anuncio de la posibilidad de pensar no metafísicamente. Esto quiere decir, para

---

3 En pensadores como Adorno se prolonga, con algunas diferencias, esta línea de la filosofía alemana. Considérese el concepto de "dialéctica negativa" de Adorno como otra instancia de crítica radical del cientificismo y de la filosofía en el nombre de un pensamiento que posee posibilidades originales que les faltarían tanto a la ciencia como a la filosofía tradicionales. Una discusión instructiva acerca del cientificismo y la dialéctica se encontrará en Lorenzen 1974.

Heidegger, de comenzar a pensar de verdad. Situarse más allá de la metafísica es un programa, una tarea y una aspiración; no algo que Heidegger creyera que dependía de una decisión suya, que fuera fácil de lograr, o que hubiera sido conseguido ya.

Desde bien temprano alberga Heidegger este proyecto, y a él está dedicada su obra. Al comienzo él mismo parece no comprender bien el alcance de lo que busca. Aunque no conocemos todavía todos sus escritos –sus obras completas (GA) están en vías de publicación– nos encontramos en buenas condiciones para apreciar la manera como Heidegger condujo sus esfuerzos por empezar a pensar post-metafísicamente. Es obvio que *Ser y Tiempo* (1927) ya quiere fundar una manera de filosofar no metafísica (ST, 21-22), pero resulta evidente que no lo consigue. Aplicando los propios criterios del Heidegger posterior hay que concluir que el primer libro se mueve todavía dentro de la época que quiere dejar atrás. Más aún: si usamos criterios heideggerianos para determinar desde cuando la obra del filósofo realiza efectivamente la renovación íntegra del pensamiento que espera, hay que reconocer que no consiguió nada definitivo en este terreno. El proyecto de fundar el pensamiento post-metafísico no redunda en resultados inequívocos y firmemente establecidos. Hasta cierto punto esta falta de un fruto tangible e indiscutible se debe a la condición misma del pensar nuevo, el cual no produce nada que se pueda establecer y trasmitir como otros bienes. Pero también tiene parte en ello el fracaso parcial del proyecto, confesado por Heidegger, que quiso explicar este fracaso diversamente por la dificultad de la tarea, por la prevalencia del nihilismo y la desolación de los tiempos, por el atrevimiento de su propósito, que no sólo arriesga la posibilidad del extravío y de la esterilidad, sino que, hasta cierto punto, los provoca por su originalidad y desmesura. Es perfectamente legítimo, sin embargo, distinguir varias etapas en el mismo camino de Heidegger hacia una creciente independencia de la filosofía histórica. A este avance el filósofo lo concibe como una liberación del pensamiento que se va disociando de la voluntad. Para comprender el sentido de esta noción consideraremos algunos aspectos de la interpretación heideggeriana de la metafísica.

En una de las muchas ocasiones en que se refiere a la reno-

resultados al pensamiento[3]. Esta tesis, que resulta turbadora para el sentido común y escandalosa para una buena parte de la teoría del conocimiento y la teoría de la ciencia, está ligada en la filosofía alemana al distingo entre el entendimiento y la razón que ya encontramos operante en la obra de Kant. El mismo Kant, sin embargo, sigue usando la palabra *Denken* mayormente en el sentido que ella tenía en la escuela de Wolff (Ritter HWP, II, 85-89). En la obra de Hegel, en cambio, el distingo entre razón y entendimiento se convierte en una elaborada separación de filosofía y ciencia particular.

A pesar de que Heidegger evita con cuidado toda mención de tal distingo, conserva la convicción de que las ciencias no proceden del pensamiento. Pero, agregará, y en esto se separa de sus predecesores, tampoco la filosofía resulta de pensar, y, en particular, la filosofía en su período metafísico, el cual abarca su historia casi completa (SdD, 61-65). Las ciencias modernas y la metafísica son actividades demasiado ligadas a la voluntad, a la empresa de conquistar el mundo y enseñorearse de él, como para que quepa atribuírselas al pensamiento. Ya lo vimos antes: el pensar, según Heidegger, descubre la hondura y la oscuridad de las cosas y engendra, antes que nada, una espera de claridad.

Su propia posición en la historia de la filosofía depende, para Heidegger, de la condición metafísica de esta historia. La época de la metafísica llega a su fin, habiéndose cumplido sus posibilidades decisivas en las obras de Hegel y de Nietzsche. Pero este fin, que cae dentro de la misma historia que en él culmina, no es el fin del pensamiento humano, sino precisamente al revés, el anuncio de la posibilidad de pensar no metafísicamente. Esto quiere decir, para

---

[3] En pensadores como Adorno se prolonga, con algunas diferencias, esta línea de la filosofía alemana. Considérese el concepto de "dialéctica negativa" de Adorno como otra instancia de crítica radical del cientificismo y de la filosofía en el nombre de un pensamiento que posee posibilidades originales que les faltarían tanto a la ciencia como a la filosofía tradicionales. Una discusión instructiva acerca del cientificismo y la dialéctica se encontrará en Lorenzen 1974.

Heidegger, de comenzar a pensar de verdad. Situarse más allá de la metafísica es un programa, una tarea y una aspiración; no algo que Heidegger creyera que dependía de una decisión suya, que fuera fácil de lograr, o que hubiera sido conseguido ya.

Desde bien temprano alberga Heidegger este proyecto, y a él está dedicada su obra. Al comienzo él mismo parece no comprender bien el alcance de lo que busca. Aunque no conocemos todavía todos sus escritos –sus obras completas (GA) están en vías de publicación– nos encontramos en buenas condiciones para apreciar la manera como Heidegger condujo sus esfuerzos por empezar a pensar post-metafísicamente. Es obvio que *Ser y Tiempo* (1927) ya quiere fundar una manera de filosofar no metafísica (ST, 21-22), pero resulta evidente que no lo consigue. Aplicando los propios criterios del Heidegger posterior hay que concluir que el primer libro se mueve todavía dentro de la época que quiere dejar atrás. Más aún: si usamos criterios heideggerianos para determinar desde cuando la obra del filósofo realiza efectivamente la renovación íntegra del pensamiento que espera, hay que reconocer que no consiguió nada definitivo en este terreno. El proyecto de fundar el pensamiento post-metafísico no redunda en resultados inequívocos y firmemente establecidos. Hasta cierto punto esta falta de un fruto tangible e indiscutible se debe a la condición misma del pensar nuevo, el cual no produce nada que se pueda establecer y trasmitir como otros bienes. Pero también tiene parte en ello el fracaso parcial del proyecto, confesado por Heidegger, que quiso explicar este fracaso diversamente por la dificultad de la tarea, por la prevalencia del nihilismo y la desolación de los tiempos, por el atrevimiento de su propósito, que no sólo arriesga la posibilidad del extravío y de la esterilidad, sino que, hasta cierto punto, los provoca por su originalidad y desmesura. Es perfectamente legítimo, sin embargo, distinguir varias etapas en el mismo camino de Heidegger hacia una creciente independencia de la filosofía histórica. A este avance el filósofo lo concibe como una liberación del pensamiento que se va disociando de la voluntad. Para comprender el sentido de esta noción consideraremos algunos aspectos de la interpretación heideggeriana de la metafísica.

En una de las muchas ocasiones en que se refiere a la reno-

vación del pensar[4], dice Heidegger que la transición al nuevo comienzo equivale a querer liberar al pensamiento de la voluntad. Se trata de un diálogo contenido en *Desasimiento* (Gel), que versa sobre la esencia del pensamiento. Uno de los interlocutores pregunta al que dirige la conversación por el propósito que persigue, y recibe como contestación "Por eso le respondo así: ...Lo que quiero (propiamente) es el no-querer" (Gel, 32). La respuesta suscita muchas nuevas preguntas. Una voluntad que no se quiere, o cuyo propósito es deshacerse de sí ¿es siquiera concebible? Los dialogantes proceden, como es inevitable, a discutir la posibilidad de querer no querer. En vez de seguirlos consideraremos lo que significa este interés por deshacerse de la voluntad dentro de la interpretación heideggeriana de la historia de la filosofía. La era metafísica se extiende desde Platón hasta su antagonista Nietzsche, el cual, aunque expresamente antimetafísico, pertenece aún a la época contra la que combate. Esta tradición concibe al pensamiento como voluntad, sostiene Heidegger. Para sus representantes "pensar es querer y querer es pensar" (Gel, 32; cf. 31, 46, 53, 64). Heidegger no cree que este sea un concepto arbitrario, o simplemente infundado del pensar, que los metafísicos hubieran podido sustituir por otro concepto. Lo que ocurre más bien es que el pensar metafísico es, en efecto, un querer, o una representación de sus objetos que los capta expresamente en cuanto aquello de que un sujeto pensante dispone haciéndoselo presente (Ni, II, 152, 155, 157, *et passim*). Este sujeto, cuyas tomas de conciencia (*Vernehmen*) lo remiten tanto a sí como a las objetividades representadas, entiende, con justicia, que es tanto voluntad como pensamiento (representativos). Las doctrinas filosóficas de la época metafísica que aseveran que el pensamiento es voluntad y la voluntad, pensamiento no son sólo características de la época. Son más que eso: ellas dicen la verdad acerca de la teoría propia de la metafísica y de las ciencias generadas por ella durante el período de la subyu-

---

[4] El tema en una formulación temprana, en EM, 29-30; Gel, 32 (cf. 52, 59, 66); EM, 27-28; WhD, 71; VuA, 83.

gación técnica del mundo. En estas doctrinas que explican al "pensar" como querer se expresa la esencia de la época.

Heidegger concibe primero a la "renovación del pensamiento"[5] como superación de la metafísica. Pero luego descubre que para superar algo hay que empezar por ligarse a ello, aceptando el terreno en que ello se encuentra. Lo establecido impone sus condiciones y el movimiento que busca sobrepasarlo ha de adaptarse a ellas. "Por eso es mejor dejar el propósito de superar la metafísica y dejar a la metafísica entregada a sí misma" (SdD, 25). De lo que se trata, entonces, es de reponerse de la metafísica y de olvidarla (*Verwindung der Metaphysik*); el plan de superarla mediante el nuevo pensamiento le impondría a éste otra vez la condición de servir a una empresa conquistadora, condición de la que hay que librarlo, precisamente. Por lo demás, del pensamiento no se puede disponer; es, más bien que instrumento, un destino que viene a los hombres o que les falta, de acuerdo con el favor o disfavor de lo que da que pensar, cuando da. Más que un asalto a la época cumplida de la metafísica conviene la espera. Mientras maduran las posibilidades de un pensar libre de la voluntad se puede cultivar, cree Heidegger, un pensamiento provisorio, preparatorio (SdD, 38, 41, 57-58). Mirando la obra heideggeriana en su conjunto podemos decir que su autor nunca reclamó haber salido del todo de esta etapa preparatoria del pensamiento post-metafísico. Heidegger reconoció, sin duda, que algunas de las cosas dichas por él tardíamente ya no pertenecían al dominio de la representación prensil o conceptualizadora. Pero conservó la costumbre de llamar la atención él mismo sobre los aspectos de su discurso que dependían de ideas tradicionales. Le resultaba imposible ignorar la deuda con el pasado que tenían los conceptos y las palabras que usaba para decir lo nuevo; se habían originado en contextos teóricos diferentes del actual, y la tarea de recuperar aquel origen para renovarlo de veras a él y a lo que había producido, parecía inagotable. Las formas de la proposición enunciativa afectan de manera directa a

---

5 "El otro comienzo" del pensar (VuA, 83).

lo que la proposición dice; la gramática envuelve compromisos ontológicos. ¿Acaso la estructura sujeto-predicado, forzosa para la proposición en los idiomas indoeuropeos, no le impone condiciones al pensamiento? (Ho, 182). En el lenguaje heredado, en los conceptos, en las formas sintácticas, en las representaciones de que disponemos impera aún lo que en otro sentido ya se ha agotado definitivamente.

Heidegger se esforzó continuamente por explicar lo que estaba haciendo a medida que se movía en la dirección proyectada de un nuevo comienzo para el pensar. El producto de sus esfuerzos, según él mismo, no consistía en resultados triunfantes, sino en haber trazado un camino que tal vez conduciría al futuro de la filosofía (SdD, 63ss.). Lo que Heidegger creía poder decir con convicción de ese futuro es que estaba reservado al pensar esencial, como llamaba al que hubiera conseguido salir del dominio de la metafísica. En lo que sigue trataremos de caracterizar al pensar buscado y esperado por Heidegger desde tres perspectivas diferentes. Para presentarlo nos basaremos no sólo en el modo como el filósofo plantea y resuelve los problemas de que se ocupa, sino que también en las meditaciones y autointerpretaciones que dedica al desarrollo de sus propósitos y trabajos. El comentario de su obra forma una parte muy importante de lo que Heidegger nos legó, y es, tal vez, en todo el siglo, el único ejemplo grande de un pensador velando sobre sí de un modo que recuerda tiempos mejores de la filosofía.

II

Heidegger fue un gran conocedor de la tradición filosófica. A diferencia de su maestro Edmund Husserl y su coetáneo Ludwig Wittgenstein, tuvo una familiaridad con las obras del pasado que resulta prodigiosa. Precisamente el proyecto de una renovación profunda del pensamiento, en apariencia vuelto entero hacia el futuro, le pareció incompatible con la ignorancia histórica. Nada constituía un peligro mayor para él que la ilusión de originalidad y la repetición de los errores que resultan de ignorar el pasado. Este saber no lo adquirió Heidegger cultivando el interés histórico por él

mismo, sino midiéndose con la tradición como con algo vivo a la vez promisorio y terrible. Solía confesar que el pensamiento en vías de actualizarse practica una interpretación en buena medida violenta de sus antecesores. El presente conversa con el pasado y este intercambio hablado acaba de preterizarlo a él y ayuda al pensamiento a hacerse actual. Sin este diálogo no hay pensar; éste necesita sus antecedentes para llegar a ser. Por ello establece con los pensadores pretéritos una relación tan complicada y ambigua: no puede prescindir de ellos pero tampoco puede evitar combatirlos. El carácter del pensar post-metafísico, o libre de la voluntad, se definirá para Heidegger dentro del diálogo con el pasado de la filosofía. "Diálogo de pensadores" llama a esta relación peculiar del pensamiento decidido a comenzar de nuevo con el pasado filosófico del que no puede prescindir si es que ha de curarse de él. Este nombre oculta ciertas características de la actitud que Heidegger adoptó efectivamente con respecto al pasado europeo en general y a las figuras más importantes de la historia de la filosofía.

En efecto, la mayor parte de los grandes filósofos entran en consideración para Heidegger como representantes de la manera metafísica de filosofar. Con ellos practica la conversación polémica y la interpretación violenta de que habla la tesis heideggeriana sobre las relaciones entre el pensamiento y su historia. Aunque no se puede negar que Heidegger pone gran cuidado en evitar toda arbitrariedad grosera, y muestra respeto por los detalles y matices de la obra que comenta, también es verdad que a menudo ignora sectores completos del pensamiento de un autor por el solo hecho de que carecen de importancia inmediata para el asunto en discusión. Así es como trata a Platón y a Aristóteles, a Descartes y a Kant. Sus relaciones con Hegel y con Nietzsche son más complejas y solapadas. En particular con Hegel mantiene un intercambio que se parece poco a su concepto de lo que debería ser una conversación entre pensadores. Las relaciones de Heidegger con el pasado más cercano todavía no han sido suficientemente estudiadas.

No debemos perder de vista que, además de este tipo de "diálogo polémico", Heidegger cultiva otra clase de interpretación del pasado, a la que no menciona cuando se refiere a las conexiones

del pensar con la tradición. En particular pertenecen a este otro tipo sus relaciones con las que se podrían llamar sus fuentes de inspiración, a las que reconoce y celebra de muy otra manera que a los representantes del pensar metafísico. Forman este otro grupo de antecesores algunos filósofos presocráticos, ciertos místicos alemanes y Lutero, y, finalmente, algunos poetas modernos, en especial Hölderlin, Rilke y Trakl. Él no le hace violencia a Jakob Böhme, el maestro Eckart y Johannes Tauler en sus interpretaciones, ni tampoco cabría hacerle tal reproche a sus lecturas de Hölderlin y otros poetas. ¿Por qué la interpretación de la filosofía histórica tiene que ser tan diversa de la que dedica a los pensadores que originan la tradición, o del comentario ilustrativo de místicos y poetas? Puesto que no nos ocupamos de Heidegger como intérprete sino de las diversas maneras como él trató con el pasado que contribuye a formar su concepción del pensar esencial, responderemos muy esquemáticamente a esta pregunta crítica, que merecería un escrutinio más cuidadoso. El pensar auténtico en vías de clarificación y de actualización se define como contrario a la metafísica, pero simpática y positivamente respecto del origen griego, la meditación mística y la poesía moderna alemanas. Como hemos señalado ya qué es lo que separa a Heidegger de la tradición filosófica, a saber, el antropocentrismo voluntarioso –o egocentrismo tecnocrático– de la misma, consideraremos ahora por un momento lo que lo liga a los fundadores griegos de la filosofía con los místicos y poetas. En conjunto estas relaciones negativas y positivas con el pasado se explican mutuamente y se complementan. A la luz de este conjunto cabe, nos parece, entender mejor la concepción heideggeriana del pensamiento nuevo.

En Anaximadro, Heráclito y Parménides se origina la filosofía como pensamiento del ser, pero casi al mismo tiempo comienza también el período metafísico de la filosofía que estaría llegando a su fin con el nihilismo. Lo que se inicia con estos fundadores es la historia de la verdad y también la de la errancia que, según Heidegger, pertenece al acaecer de la verdad. La revelación primera del ser, la cual constituye, propiamente, la fundación original del pensar, se convierte casi inmediatamente en ocultación de lo revelado. El ser es pensado primero como *logos* y como *physis*; *logos* es

principalmente lo que junta a lo manifiesto y lo mantiene recogido en esa unión, y *physis*, lo que surge desde sí y permanece presente. Las dos expresiones griegas no quieren decir lo mismo pero, según Heidegger, están estrechamente relacionadas. El ser es pensado mediante ellas como lo que se hace patente, lo que mantiene reunido a lo que se muestra y lo establece en la presencia. Esta revelación del ser en el origen es también, sin embargo, una ocultación u olvido del ser. Pues las presencias reveladas, reunidas y establecidas por la manifestación esconden a ésta como aquello a que ellas se deben. Los entes sustituyen al ser y el pensar original deja de serlo, dando lugar a la errancia en que consiste la época metafísica.

El origen, aunque pertenece sin duda a la historia que funda, es tratado como una parte excepcional de la misma por Heidegger. Le interesa, antes que nada, por dos razones. El comienzo de la filosofía depende de una revelación primordial del ser. El ser constituirá en adelante el asunto del pensar y siendo el pensamiento la destinación propia del hombre, resulta que la mostración del ser funda, con la filosofía, la posibilidad auténtica del hombre. El origen pone al descubierto las "relaciones" entre el ser, el pensar y el ser hombre. En estas "relaciones" se anuncia un mundo y se inaugura una época: la revelación original es la destinación de cuanto es a su ser propio. Pero el privilegio del comienzo que funda todas las posibilidades de la época del ser que en él se inicia, se justifica además por una segunda razón. El origen del pensamiento del ser entre los griegos constituye la clave de la metafísica y la condición insustituible de todo futuro del pensar (UzS, 134-135; AED, 19). Si ha de ser posible la existencia humana, la cual depende de que se le ofrezca otra vez algo que la llame a pensar, es necesario recuperar el origen y a través de él la historia de la verdad y de la errancia que se inició allí.

Agotadas las posibilidades de la era metafísica[6] no hay más futuro que el ligado a la posibilidad de comenzar a pensar fuera de

---

6 VuA, 83. *Cf.* Axelos, 1973, pág. 119.

los términos de la época finalizada. Pero pensar u originar una época de la verdad no resulta de una decisión, de la determinación de un individuo. El pensamiento surge a propósito de lo que da que pensar, esto es, con la mostración del ser. Esta no puede ser provocada. Lo que hemos llamado antes el proyecto teórico de Heidegger, el filósofo lo entiende, por una parte, como la experiencia de la extrema necesidad de recomenzar; por la otra, como la espera del nuevo origen. A la necesidad terrible de encontrar las posibilidades del mundo, del hombre y del pensar sólo puede satisfacerla adecuadamente una revelación que dé la verdad, regale las orientaciones, ponga en juego un mundo y eche a andar una época. La decisión de empezar a pensar no pasa de ser la disposición de corresponder a lo que se ofrezca para ser pensado (Gel, 73). El filósofo que se mueve dentro de una tradición establecida tiene sus tareas y metas asignadas por esta tradición; puede disponer de los métodos de sus predecesores y continuar sus esfuerzos[7]. El pensamiento en el origen carece de estas garantías; Heidegger llama a menudo la atención sobre las dificultades de la situación del pensador post-metafísico; se refiere también a los riesgos del fracaso total, al peligro de acabar en ninguna parte, y al de una espera sin respuesta y, por ello, sin término. Frecuentemente la crítica le ha reprochado a Heidegger su estilo tan pretencioso y dramático. Si el diagnóstico que Heidegger hace de la situación del pensamiento en la actualidad es aceptable para los críticos del estilo, éste no debiera llamarles la atención. Lo grandioso y terrible residiría en la circunstancia del pensador suspenso entre un mundo agotado y otro que tal vez se anuncia ya, pero respecto del cual no cabe todavía seguridad alguna en ningún sentido.

A lo largo de todos sus escritos posteriores a *Ser y Tiempo* Heidegger explica continuamente lo que es el verdadero pensar; no importa el tema a que se esté refiriendo: cualquiera de ellos remite al pensamiento y ofrece la oportunidad de comprenderlo. Si

---

7 Ho, 302-303; véase en AED el distingo entre pensar y erudición y la diferencia entre pensar y filosofía, págs. 9 y 15 respectivamente.

no se tiene en cuenta la manera como Heidegger interpreta su situación epocal, su caracterización del pensamiento resulta sumamente extraña. Los rasgos del pensar esencial no corresponden ni a lo que otros filósofos han enseñado sobre la filosofía ni tampoco a la manera como ellos la han ejercido. Heidegger insiste, por ejemplo, en que el verdadero pensamiento no es argumentativo ni razonador y en que de la verdad no existen pruebas. Esto se refiere, me parece, a la revelación original y sólo a ella, que concede el ámbito abierto dentro del cual se puede apreciar la fuerza de un argumento, el alcance de una razón, la validez de una prueba. Las operaciones intelectuales de este tipo presuponen la revelación de la verdad original y es esta última lo que constituye el asunto propio del pensamiento. En abierta polémica con Kant y el idealismo alemán sostiene Heidegger que el auténtico pensar no es ni creador de principios ni originador de reglas; tampoco es legislativo o constituyente. La espontaneidad del pensamiento no tiene nada que ver con la atribuida al sujeto trascendental (Gel, 52); y el pensar no debe ser concebido como acción de un sujeto, o como producto o trabajo suyo, en el sentido en que lo son el saber científico y la investigación modernas (Gel, 71). No se da sus temas (UzS, 178-179) ni sus contenidos sino que es un escuchar y corresponder a lo que se manifiesta (VuA, 213 ss.).

La inviabilidad de la metafísica, que el pensamiento actual tiene que experimentar para disponerse a empezar de nuevo, es también la que obliga al retorno a su origen, que es el origen del pensar como tal. De él se aprende cuál es el asunto del pensamiento, lo que es la verdad en sentido primordial, la manera de copertenencia del ser y el pensar y la posterior destrucción metafísica de esta unidad. Anaximandro, Heráclito y Parménides no son propiamente interlocutores de Heidegger en el sentido en que lo fueron para él los pensadores de la tradición iniciada por los fundadores. Lo que queda de su obra filosófico-poética sólo puede hacer las veces de una fuente de inspiración para un filósofo contemporáneo, crítico y buen conocedor de la historia en la que se desarrolla tan elaboradamente aquel comienzo griego. Y, en efecto, se puede ver fácilmente en el modo de trato que los fundadores reciben de Heidegger que este aprecia en ellos tanto lo que dijeron como el

grado de libertad de que goza el intérprete al explicarlos. Hay claras similitudes entre la interpretación heideggeriana de los presocráticos y la que le dedicó a algunos poetas modernos. Además, tal como hace el buen comentario crítico con una gran obra literaria, Heidegger no buscó nunca una explicación extrínseca del pensamiento de los primeros filósofos. El pensar originario no es referido a antecedentes de otra índole, a circunstancias exteriores. Heidegger lo trató, más bien, como revelación súbita fundante de la historia del ser en una de sus mostraciones. El origen es, para el pensamiento que quiere recuperarlo y conocer las posibilidades del ámbito abierto por él, modelo e inspiración, guía para encontrar un camino donde parecen haberse acabado todos, ocasión que celebrar y asunto venerable.

> El ser con el que se inicia la filosofía se anuncia como presencia en la medida en que la verdad (*aletheia*) ya impera; pero esta verdad misma queda impensada relativamente a su origen esencial.
>
> Considerando a la verdad es que experimentamos que con ello nuestro pensamiento es interpelado por algo que ya ha tomado para si al pensar antes del inicio de la "filosofía" y por toda la duración de su historia. La verdad se le anticipó a la historia de la filosofía, pero sustrayéndose a la determinabilidad filosófica como lo que exige su clarificación por el pensar. La verdad es lo digno de ser pensado que no lo ha sido, el asunto del pensar. Todavía para nosotros la verdad sigue siendo, entonces, lo que debe ser pensado en primer término. Pero hemos de pensarla liberada de toda atención a la idea producida por la metafísica de la "verdad" entendida como corrección y del "ser" entendido como realidad.
>
> (Heidegger HuG, 56)

III

Si lo que funda una época filosófica y domina su despliegue tiene, principalmente, el carácter de una revelación que ofrece las presencias y llama al pensamiento a lo suyo, esto es, a pensar la verdad como revelación, en el nuevo comienzo de que habla Heidegger lo importante es disponerse a recibir lo que pudiera darse. Más preciso sería decir que hay que esperar que ocurra lo que

haría ahora las veces de la manifestación del primer comienzo de la filosofía. No puede tratarse, en el principio, de pensar como lo hicieron Platón y Aristóteles, que ya tenían su encargo asignado en el campo abierto por sus predecesores. Menos aún enseñarán a pensar esencialmente los tardíos: de Descartes en adelante la metafísica corre aceleradamente hacia su fin, convertida ya en filosofía de la subjetividad, a un paso del nihilismo que será la última figura de su historia. El distanciamiento del origen y la madurez plena de la época metafísica se pueden apreciar, en la interpretación de Heidegger, a propósito del cambio en la concepción de la verdad. Esta ya no es la certeza de un ente actual presente, sino certeza de sí de un sujeto que quiere asegurarse del fundamento de todos los entes. La moderna filosofía de la subjetividad convierte al hombre en *subjectum* absoluto que justifica, en cuanto *res cogitans*, a sus objetos. Mientras más cercanos a él, más erráticos le parecen a Heidegger los modernos.

Como quiera que estimemos el sugerente y discutible esquema de la historia de la filosofía que propone Heidegger, conviene decir que la comprensión de su concepto de pensamiento depende de que distingamos entre el filosofar, que es intra-histórico o intra-epocal, y el pensar fundante, que no lo es. Heidegger establece esta diferencia terminológica en forma expresa (AED, 9 y 15) y se vale operativamente de ella en su trato con el pasado filosófico. En el origen encontramos no tanto al razonamiento y a la reflexión en sentido propio, sino a la disposición para recibir una dádiva, y a la prontitud del pensamiento para corresponder a una revelación. A partir de este acontecimiento se abren el espacio y el tiempo[8] de otro mundo. El pensar que corresponde adecuadamente al surgimiento de un mundo, a la institución de una época, podría parecer pasivo, pero no lo es de veras, sostiene Heidegger. Por una parte consiste en una espera; por otra, en una disponibilidad para entregarse a lo que se ha de revelar. Heidegger se vale de un conjunto cambiante de expresiones muy diversas para hablar del pensa-

---

8 "...Die Weite und die Weile..." (Gel, 42).

miento, de sus posibilidades principales, de sus funciones y su carácter. No formula, sin embargo, nada que pudiera llamarse una doctrina sobre él, ni elabora un vocabulario especializado fijo y repetible, para referirse al pensar originario. Pero tampoco se puede decir que lo que sostiene carezca de unidad o de coherencia. Por el contrario: es tan consistente su noción de pensamiento que invita a preguntar por el tipo de experiencia efectiva ligado a ella. Si el nuevo comienzo no es más que aquello que Heidegger y su obra han estado ayudando a preparar[9], pero no han ni experimentado plenamente ni provocado, ¿en qué ha consistido *die Erfahrung des Denkens*, la experiencia del pensar? Esta duda no se deja resolver diciendo que Heidegger describe lo que hicieron los presocráticos. No sólo faltan las fuentes históricas para alcanzar el conocimiento de lo que hicieron sino que es inequívoco que Heidegger entiende que es él, en persona, quien está ligado tanto con el esfuerzo por pensar post-metafísicamente, como con la misión de explicar en qué consiste este pensar.

Entre las varias formas de nombrar al pensar inaugural encontramos las que lo llaman un escuchar (UzS, 179-180), un pertenecer a aquello que tomará al pensamiento en su servicio junto con darle qué pensar, un esfuerzo por oír el llamado sin voz que promete una revelación, una predisposición que adivina que la necesidad extrema, el extravío insoportable, anuncian ya lo que los remediará. Heidegger toma algunas de las principales expresiones que designan al pensamiento que recomienda, de la obra y las representaciones de algunos místicos alemanes, del vocabulario de Lutero, de doctrinas pertenecientes a la tradición cristiana en general. La idea de la recepción humana de verdades no producidas por el discurrir razonado y reflexivo del hombre, sino procedentes de un algo di-

---

9 El pensamiento esencial tiene a la vez el carácter de un salto atrás (SdD, 66), de una anticipación (SdD, 38) y de una preparación para lo que ha de venir (SdD, 66-67). Este tema en *Zeit und Sein* (SdD, 1-25), y una explicación en el *Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag "Zeit und Sein"* (SdD, 27-60).

verso de lo humano que llama al hombre a cumplir con un oficio que éste no ha elegido, y que lo recluta para una misión que no ha inventado, es una de las fuentes de inspiración de Heidegger, tal como lo son el *logos* y la *physis* del comienzo griego. "...Que la esencia del pensar no está determinada a partir del pensar, esto es, a partir de la espera en cuanto tal, sino a partir de lo otro que él mismo,... (Gel, 53; *cf.* 68). El pensar que co-responde al surgimiento original de una época de la verdad no se puede aprender de la filosofía profesional; es menos que filosofía, sostiene Heidegger. Es menos grande, menos eficaz y sólo prepara para una posibilidad insegura (SdD, 66-67). Además, no tiene casi nada que ver con el pensamiento de escuela, con los métodos establecidos para resolver problemas tradicionales. En la preparación del comienzo no hay ni profesión intelectual, ni escuela, ni métodos, ni preguntas venerables y heredadas. No hay más que la experiencia de la falta de caminos, por un lado, y de la necesidad inaplazable de encontrarlos, por el otro. Es la situación de la aflicción más profunda y de la menesterosidad radical. En esta situación del que se siente nada y sabe que no tiene nada, sino que es puro anhelo y necesidad, está también el místico. Heidegger se vuelve a lo que ofrece la mística alemana tal como la representan en especial el Maestro Eckart y Jakob Böhme. De la tradición mística procede la idea de desasimiento (*Gelassenheit*) que durante largos trechos sirve de guía a la exposición que presenta el pensar originario. "Presentimos a la esencia del pensar como desasimiento. El desasimiento alberga en sí la esencia del pensar..." (Gel, 54)[10].

Los místicos consideran que para reunirse con Dios el hombre ha de abandonar lo propio suyo, soltarse de las ataduras que lo ligan a las cosas, desembarazarse de la voluntad y vaciarse totalmente. El desasimiento preparatorio de la recepción de Dios

[10] Considérese también: "*Die Gelassenheit zur Gegnet ahnen wir als das gesuchte Wesen des Denkens*" (Gel, 59). "*Dann wäre das Wesen des Denkens, nämlich die Gelassenheit zur Gegnet, die Entschlossenheit zur wesenden Wahrheit*" (Gel, 61).

supone un extrañamiento del hombre respecto de sí y de la naturaleza. No un extrañamiento absoluto sino, más bien, una destrucción de la manera como él se tiene, y la tiene a la naturaleza, habitualmente. Por eso se puede decir que, principalmente, el desasimiento exige separarse de todo querer, pues es antes que nada en el modo del querer que los hombres se relacionan consigo y con el mundo. La voluntad ha de quedar neutralizada cabalmente, suspendida. Lutero recoge el término desasimiento de sus antecesores místicos y lo usa en la formulación de su teología. Desasido está el que ha renunciado a la voluntad propia, y somete y ajusta la voluntad humana a la de Dios. El desasimiento supone, pues, renuncia de sí tanto como desprendimiento de las cosas. Durante el período barroco el desasimiento se acerca mucho al concepto de pobreza de espíritu, humildad, disponibilidad para recibir la gracia. Jakob Böhme dice: "La voluntad desasida confía en Dios...; pero la voluntad propia se gobierna a sí misma, pues se ha separado de Dios" (en Ritter HWP, III, 219-223).

Para entender el término 'desasimiento' en el uso heideggeriano conviene tener presente que carece aquí de un contenido específicamente cristiano y de toda connotación teológica. El desasimiento es, antes que nada, un tipo de relación mutua hombre-mundo, mundo-hombre. Aunque la expresión procede de la historia cristiana, para Heidegger no se trata en ningún momento de conservarla tal cual la toma de la tradición, sino de darle un sentido dentro de la teoría de la historia de la verdad como historia de las manifestaciones del ser (o del mundo en cuanto ámbito claro de toda manifestación posible). La teología cristiana es, en el fondo, metafísica, sostiene Heidegger (Ho, 187), y el desasimiento que constituye la esencia del pensar se haría posible, precisamente, junto con la salida del dominio de la metafísica. Heidegger mismo se encarga de negar que el desasimiento de que habla sea igual que el de "los viejos maestros" (Gel, 36). Dice del maestro Eckart, por ejemplo, que todavía piensa al desasimiento como parte de la esfera de la voluntad. "Lo que nosotros llamamos desasimiento no es el desprenderse del egoísmo pecador y la renuncia a la voluntad propia en favor de la voluntad divina"

(*Ibid.*). Heidegger cuenta con que el lector alemán del siglo XX capta las acepciones no teológicas que la palabra *Gelassenheit* ha adquirido desde fines del siglo XVIII. Pues ella llegó a ser el término con que modernamente fueron designadas en alemán la apatía estoica y la ataraxia epicúrea. El sentido religioso cristiano se fue perdiendo, y desasimiento llega a ser conformidad, sosiego, paciencia. Está cerca, en algunos casos, de la indiferencia. Desasido, es, entonces, simplemente, quien está por encima de las circunstancias. Más tarde se valen de la expresión Goethe, Schopenhauer, Nietzsche, Jaspers. Heidegger dispone, pues, de una historia de la palabra que abarca tanto el uso místico cristiano como la acepción moral y otras posteriores, vacías de toda connotación religiosa.

El uso heideggeriano no es ni exclusivamente místico ni tampoco marcadamente moral. De las acepciones tardías de *Gelassenheit* toma la neutralidad teológica; del sentido místico, el alcance universal. El desasimiento, para Heidegger, es un modo a la vez meditativo y práctico de habitar el mundo, y la experiencia de la verdad en un mundo así habitado. En este respecto y por su amplitud, la expresión está más cerca del sentido religioso temprano que no de la particularidad que le impone la perspectiva moral. Desasimiento llega, de esta manera, a ser el nombre de una disposición abierta y libre hacia el ser, de una orientación en el mundo que deja ser a los entes lo que son, y no se prende de ellos para asegurárselos.

La expresión alemana *Gelassenheit* reúne sin esfuerzo los aspectos negativo y positivo del desasimiento. Desasido es el que se abstiene de prender a lo que es y evita dejarse prender por ello. Pero desasimiento es también la acogida serena, desaprensiva, de lo que libremente se muestra. De modo que el dejar ser libre responde al ser dejado libre, y éste corresponde a aquél. En una exposición que nos interesa particularmente para explicar el uso heideggeriano de la noción de desasimiento ésta nombra a la disposición a la vez positiva y negativa, que habría que asumir, según el filósofo, frente a la técnica en el momento actual. "Si afirmamos y negamos simultáneamente a los objetos técnicos, ¿no se torna ambigua e insegura nuestra relación con el mundo

técnico? Por el contrario, nuestra relación con el mundo técnico se vuelve maravillosamente sencilla y tranquila. Dejamos que los objetos técnicos entren en nuestro mundo cotidiano y al mismo tiempo los dejamos fuera, esto es, los abandonamos a sí mismos como cosas que no son nada absoluto, sino que siempre dependen de algo superior a ellas. Quisiera llamar a esta actitud que afirma y niega simultáneamente al mundo técnico, con un nombre antiguo: *el desasimiento frente a las cosas*" (Gel, 25).

¿Qué tiene esto que ver con el pensar? Heidegger muestra en el mencionado ensayo que la posibilidad del desasimiento como orientación en el mundo de la tecnología proviene del nuevo pensar; debido a ello la palabra pasa a designar a este pensamiento mismo adquiriendo así un uso a la vez más restringido y más preciso: el desasimiento es la esencia del único pensar no técnico, del pensar que se ha liberado de la metafísica. Este pensamiento es complejo y comprende los momentos de la espera de la verdad, del sosiego frente al misterio, del camino hacia lo escondido que se sustrae a propósito de cada revelación, del movimiento de recepción de lo manifiesto (Gel, 46-47; 51-52; 61). La multiplicidad contenida en el pensar en cuanto desasimiento –a saber, "espera", "sosiego", "camino" y "aceptación o acogimiento"– es explorada por Heidegger con el propósito de mostrar que el pensar post-metafísico abre la perspectiva de una nueva manera de habitar el mundo. Esta es la única posibilidad que tiene el hombre contemporáneo, que ha perdido la estabilidad propia de un auténtico habitante de la tierra, de recuperar un suelo firme para su existencia (Gel, 26 y VuA, 145-162).

Es claro que el desarrollo de la idea de desasimiento para decir lo que es el pensar posee también una intención polémica. Expresa que no pensamos cuando queremos y por quererlo, sino cuando podemos; que lo que pensamos no es hechura o invención nuestra sino más bien lo que "se nos ocurre", lo que nos viene o se nos da, como prefiere decir Heidegger, quien hace valer el parentesco que en alemán hay entre *Denken* y *Danken*, entre pensar y agradecer (lo que recibimos como dádiva). De manera que ni el hecho de poder pensar ni el contenido del auténtico pensamiento proceden de la voluntad o de la autodetermina-

ción de un sujeto. Tampoco depende de ellas el modo en que hay que pensar algo. Es aquello que nos viene al pensamiento lo que, con venir, dicta el modo en que ello debe ser retenido y guardado para pensarlo (Gel, 67-68). Por último, lo que vale la pena de ser pensado ha de tener esta condición ya de por sí, y no puede recibirla de quien lo piensa (VuA, 130).

Esta polémica está dirigida, principalmente, contra la concepción metafísica del pensar como actividad consciente de un sujeto que libremente se representa sus objetos. Heidegger explica al pensar como parte de un acontecimiento que consiste, para decirlo en forma simplificada, en una manifestación del ser que llama al hombre a su posibilidad esencial de corresponder al llamado. La respuesta del hombre reside en atender a lo que se manifiesta, y en pensar la manifestación que no se muestra sino que se sustrae tras lo manifestado. Así es que el pensamiento recibe su misión y su asunto propio del acontecer de la manifestación, y no del hombre. Por estar destinado a ser pensamiento de la manifestación como tal, es ésta la que dispone de él y no al revés. Si el pensamiento pertenece al acontecer que revela al ser, ni su surgimiento ni su misión, ni su manera ni su verdad pueden ser hechura del hombre. Por el contrario, es el hombre el que depende del pensar, de ser llamado a pensar, a cumplirse en su posibilidad de corresponder adecuadamente. La respuesta "debida" del hombre incluido en el acontecimiento del ser que se trata de pensar, es el desasimiento, el dejar ser; un pensar polarmente opuesto al "pensar" metafísico del sujeto absoluto que posee a sus objetos y se posee como autoconciencia. La noción de desasimiento expresa la condición de un pensar que es pensar del ser que acontece como revelación y necesita ser pensado por cuanto se oculta junto con hacer patente a lo que manifiesta. "Lo digno de ser pensado es aquello que da que pensar. Desde sí nos interpela para que nos volvamos hacia ello, pero precisamente para que lo hagamos pensando. Lo que merece ser pensado no es nunca instituido por nosotros. No depende jamás exclusivamente de que nos lo representemos. Lo que merece ser pensado da; ello nos da qué pensar. Da lo que tiene consigo. Tiene lo que ello mismo es" (VuA, 132).

IV

Para ayudarse a pensar sobre el lenguaje de otra manera que la tradición, Heidegger meditó más que nada sobre el *logos* de Heráclito y sobre la obra de algunos poetas alemanes. En el *logos* la unidad de ser y pensar importa, al mismo tiempo, una conexión muy estrecha entre ser y lenguaje (UzS, 237 y 185). Porque la palabra, con nombrar las cosas, las asigna a su ser, o las instala en él, no hay pensamiento sin lenguaje (UzS, 164; VuA, 244-245). El *logos* del origen griego abarca juntamente al pensar y al hablar, y los entiende, precisamente, como pensar y decir que reúne a los entes en su ser. La metafísica pierde de vista esta conexión, manifiesta en el comienzo de la filosofía; ya en la obra aristotélica, cree Heidegger, la copertenencia de lenguaje y revelación del ser ha sido sustituida por ciertas ideas que se inspiran en funciones derivadas del lenguaje y en formas secundarias de la verdad. Después de Aristóteles la filosofía no reencuentra más el sentido esencial del lenguaje, y hasta deja de entender la importancia que para la teoría en general tiene el acceso a la función primordial reveladora del *logos*.

Se podría decir que la crítica heideggeriana de la metafísica se mueve alrededor de dos cuestiones básicas: por una parte la metafísica es la época del olvido del ser, y por la otra, es aquel modo de filosofía constitutivamente incapaz de pensar el lenguaje. Si consideramos estas dos fórmulas sin hacernos cargo de los asuntos nombrados por ellas, resulta difícil ver las conexiones que los ligan uno al otro. Tal como Heidegger lo entiende, el olvido del ser está estrechamente unido a la ignorancia de la condición primordial del lenguaje como lugar de la mostración de lo que es. Cuando el pensamiento y la verdad parecen independientes del elemento del lenguaje, el hablar, que considerado en su sentido primero reúne y dice el ser de los entes, se convierte en un medio para comunicar el ser pensado y revelado aparte del habla. En tal caso es preciso dar por descontado que los entes poseen ya en todo momento un sentido manifiesto, que es el que las palabras nombran, sin que se entienda ni la proveniencia de aquel sentido ni lo que capacita a la palabra para poner en evidencia y comunicar.

En *Ser y Tiempo*, antes de que Heidegger hiciera girar los

principales problemas de su obra alrededor de la cuestión del lenguaje, se señala que: "Finalmente la investigación filosófica tendrá que decidirse alguna vez a preguntar por el modo de ser que le corresponde al lenguaje" (ST, 166)[11]. Más tarde ve cuán dificil es, justamente en vista de la falta de tradición, plantear el problema de una manera orientadora y fecunda. No hay otra posibilidad que la de recuperar la conexión con los orígenes griegos y tomar pie en el *logos* para pensar ahora la "conexión" ser-lenguaje-pensamiento. Pero las dificultades de este salto atrás no son menores en este caso que en otros. Tal vez son mayores. Los extravíos de la tradición respecto del lenguaje no constituyen una mera debilidad de las teorías formuladas, sino que provienen, en parte al menos, de una dificultad intrínseca del asunto mismo. El lenguaje no es una cosa representable, conceptualizable, de la que podamos separarnos para mejor pensar en ella (UzS, 192-193). Pensar y decir equivale a estar ya siempre envuelto en el lenguaje que el pensamiento filosófico trata de pensar y decir; no hay modo de retroceder detrás de él para hablar sobre él y pensarlo. El lenguaje, elemento de la mostración, del salir a la luz, del surgir de las cosas nombradas, se sustrae necesariamente al intento de captarlo, de tematizarlo y de asignarle su modo de ser, como todavía quería hacer el autor de *Ser y Tiempo*. Desempeña la función mostradora respecto de todo lo demás y junto con efectuarla, se quita del sitio donde se lo busca con el fin de decirlo y pensarlo de manera directa (UzS, 262). "Sin embargo, cuando quiera y como quiera que hablemos, el lenguaje como tal nunca llega a expresarse con ello. Al hablar se expresan muchas cosas, en particular, aquellas de que hablamos: una situación, un suceso, una pregunta, un propósito. Sólo en virtud de que en el habla cotidiana el lenguaje no se dice a sí mismo, sino que se reserva, es que somos capaces de hablar una lengua, y, haciéndolo, de tratar de algo" (UzS, 161; cf. 149-50 y 186). En consecuencia no queda otra solución que dejar al lenguaje mostrarse desde sí, dejarlo decir y decirse mediante lo que dice. "Si hemos de ser

---

11 Más tarde considera que al lenguaje no se le puede atribuir, propiamente, un ser. UzS, 175-180 y 192-193.

capaces de meditar sobre la esencia del lenguaje es necesario que antes el lenguaje se dirija a nosotros diciéndose, o que se haya dicho ya. El lenguaje tiene que hablarnos de sí a su manera, decirnos su esencia. Él es, en esencia, esta interpelación. Nosotros la hemos ya siempre escuchado, pero no pensamos en ello. Si no oyéramos en todas partes la manera como el lenguaje se dirige a nosotros diciéndose, no podríamos usar ni una palabra del lenguaje" (UzS, 180-81).

Pero la búsqueda de una interpretación post-metafísica del lenguaje no dependerá exclusivamente de la recuperación del *logos* heraclíteo. La polémica contra la concepción del lenguaje como expresión, que es común, sostiene Heidegger, a todas las teorías tradicionales, buscará apoyo en una meditación sobre la poesía y los poetas, sobre la relación entre lenguaje y *Dichtung*. En *Ser y tiempo* ya había tratado Heidegger del habla humana, pero desde un punto de vista muy diverso del que caracterizará a su obra posterior a 1935. El pensamiento maduro sobre el asunto se desarrollará en contacto estrecho con el tema de la obra de arte y los comentarios a propósito de la poesía de Hölderlin. En la década del 40 pronuncia Heidegger una conferencia sobre Rilke y en la del 50 redacta varios trabajos que se ocupan de poetas: "Georg Trakl: una deliberación a propósito de su poema"; tres conferencias tituladas "La esencia del lenguaje", que examinan extensamente el poema "La palabra" de Stefan George y también a Hölderlin; la conferencia vienesa de 1958 dedicada a un poema de Stefan George. Pero el grupo más importante de estudios de este tipo lo dedica Heidegger a Hölderlin: se trata de los cuatro ensayos reunidos bajo el título *Elucidaciones de la poesía de Hölderlin* (EHD). El primero de ellos, una conferencia dictada en Roma en abril de 1936, y que se llama "Hölderlin y la esencia de la poesía", precede cronológicamente a todos los estudios sobre poetas mencionados arriba, y es inmediatamente posterior a "El origen de la obra de arte" (UK). En este último trabajo, del año 1935, ya se puede ver la importancia que el tema de la poesía ha adquirido a la sazón para Heidegger. El desarrollo de sus ideas sobre el lenguaje entre 1935 y 1958 se produce, como se puede ver, principalmente en contacto con cierta poesía alemana moderna.

Al conocedor de la literatura alemana le llamará la atención el

grupo de poetas sobre los que recaen el interés y las dilucidaciones de Heidegger. Estudiando estos escritos es fácil encontrar la clave de la selección; se trata de poetas que se esfuerzan por decir en su poesía cuál es su relación con el lenguaje. A Hölderlin el filósofo lo llama el poeta de la poesía, esto es, aquel que profundiza en su propia vocación para decirla, el que busca comprender la relación del hombre con el lenguaje. la del lenguaje con las cosas, la de la poesía con la residencia en la tierra. En los títulos de los ensayos sobre poetas se ve claramente lo que provoca el interés de Heidegger. En la obra *En camino hacia el lenguaje* (UzS) el mencionado estudio sobre Trakl se titula "El lenguaje en el poema", y las conferencias sobre George, "La esencia del lenguaje" y "La palabra". Pero no sólo en poemas sino que también en escritos diversos de poetas alemanes se encuentra Heidegger con testimonios de que la experiencia del lenguaje que hace el poeta es mucho más profunda y clarividente que la de la teoría de la época metafísica, aquejada de una verdadera imposibilidad característica para abordar el problema. Al comienzo de "La vía hacia el lenguaje", de 1959, cita Heidegger a Novalis, que dice: "Precisamente la peculiaridad del lenguaje, la de que no se ocupa sino consigo mismo, no la conoce nadie" (UzS, 241; cf. 262 y 265).

Su relación con Rilke, o mejor dicho, su examen de algunos poemas de las *Elegías de Duino* y de los *Sonetos de Orfeo* es algo diferente (Ho, 252-253; *cf.* 255, 260, 269). Rilke es el poeta del tiempo de la penuria, o de la indigencia; así llama Heidegger a la época en que el ser se sustrae, o en que se lo experimenta como ausente, como lo lejano. El filósofo cree que la posibilidad de pensar por primera vez esta indigencia, o de decirla poéticamente, como hizo Rilke, anuncia que el periodo de la metafísica, o del olvido del ser, se acerca a su fin. Por lo demás Heidegger piensa que Rilke lucha en vano en contra de las representaciones metafísicas de las cuales quiere escapar. Cuando Rilke llama "lo abierto" a la naturaleza omnicomprensiva no entiende la expresión como Heidegger (Ho, 263-264, 276-279). La usa para referirse a lo que niega los límites que separan a las cosas, y con ello les permite incorporarse a la totalidad. Rilke le atribuye a la palabra del poeta el poder de devolverle al hombre el acceso perdido a la naturaleza, mudando su conciencia y haciéndola íntima. Pero esta mutación, le

opone Heidegger, si ocurriera, se efectuaría dentro de la esfera de la subjetividad y del mundo por ella representado. Es de ellos, precisamente, de los que se trata de liberarse. Sin embargo, Heidegger comparte con Rilke una cierta estimación negativa del hombre moderno separado de la naturaleza por la conciencia objetivante, el predominio de la representación y la técnica. Y, sobre todo, encuentra en Rilke la misma preocupación por la poesía y el poeta que halla también en Hölderlin, Trakl y George. Heidegger no presenta nunca sus escritos sobre poetas y poemas como interpretaciones literarias en el sentido habitual del término. "*Erörterungen von...*", "*Erläuterung zu...*" no quieren decir lo mismo que interpretaciones propiamente, sino que la primera, como Heidegger explica, es un intento por asignarle a algo su lugar (UzS, 37); y la segunda, una dilucidación a propósito de... (EHD, 7-8). No se trata de poner en prosa a la poesía sino de pensar con ocasión de lo que ésta dice. Ya lo vimos: lo que más le da que pensar a Heidegger es lo que los poetas dicen de la palabra, del hablar, del lenguaje. Conviene que nos preguntemos qué fue lo que Heidegger pensó con los poetas acerca del lenguaje. De ello dependen algunas de las cosas que sostuvo acerca del pensamiento.

Hasta cierto punto Heidegger encuentra en los poetas, especialmente en Hölderlin y en George, lo que él había ya pensado antes sobre el significado del lenguaje para los hombres. Pero después sigue desarrollando lo que los poetas y él habían visto cada uno por su cuenta. Por ejemplo, que los hombres seamos básicamente receptores del lenguaje se conecta para el filósofo directa y simplemente con cosas que estos poetas dicen en su propia manera. Hölderlin presenta al poeta como mediador entre los dioses y los hombres porque es capaz de nombrar a los dioses. Pero para poder hacerlo con la originalidad y la independencia de la poesía verdadera, es necesario que los dioses se le hayan hecho presentes al poeta. Lo que establece el poeta, y pasa de él a los demás, depende de un don: aquél recibe la mostración de lo que nombra, y éstos, el nombre que dice lo divino. Hölderlin sabía que la poesía comparte con el lenguaje el carácter de bien recibido. El lenguaje es un don destinado a determinar todo lo humano: la conducta y el trabajo, el conocimiento y la existencia social, la orientación en el mundo y el pensar. Con el lenguaje el hombre recibe sus posibilida-

des de ser. No hay que entender mal esto: el lenguaje no precede a los hombres ni puede existir independientemente de ellos. Lo que se sostiene es que siendo el lenguaje algo que no podríamos inventar sino sólo acoger, se nos da, sin embargo, como condición inexcusable de todo lo humano. Los hombres somos un diálogo, dice Hölderlin, y el lenguaje es nuestra morada. Pero lo es sólo con la condición de que escuchemos lo que el lenguaje dice. Ahora bien, nadie como el poeta es capaz de atender a la palabra, y en este sentido, como pensaba George, se lo puede llamar el custodio de la palabra. La guarda no para sí, sino para los hombres y también por el lenguaje mismo que, aunque no es una hechura de los hombres, precisa del hablar humano, y especialmente del decir poético. "Hablar es por sí mismo escuchar. Es oír al lenguaje, a ese que hablamos. De manera que hablar no es simultáneamente oír, sino que es haber oído ya. Este escuchar al lenguaje precede, de la manera menos notoria, a todos los demás modos de oír que existen. No sólo hablamos el lenguaje sino que hablamos desde él" (UzS, 254). Heidegger propone en este contexto su fórmula "El habla habla" ("*die Sprache spricht*"), y explica que se puede escuchar al lenguaje porque las palabras "dicen", y los modos de hablar "quieren decir", o muestran. Esto que el lenguaje quiere decir y dice, es lo que nos permite, luego de haber oído, valernos de palabras. Tal valernos de ellas tiene, sin embargo, otro lado que no vemos habitualmente. Desde que el habla, ella misma, habla o dice, es justo reconocer que, hablándola a ella, no hacemos otra cosa que dejarla decir. Nuestra relación con el lenguaje se ha invertido: él se vale de nosotros. El lenguaje es, más estrictamente pensado, un acontecimiento que nos incluye y en el que está en juego lo que somos tanto como lo que son las cosas y el mundo en el que con ellas estamos.

"El hablar se lo dejamos al lenguaje" (UzS, 12) no es una declaración de renuncia al habla. Sólo se refiere al decir primordial que solicita la atención y la custodia para el lenguaje mismo. Tampoco es una abdicación del habla cotidiana. En este último nivel no se produce, o, mejor dicho, de ordinario no se produce una verdadera correspondencia con lo que proviene del lenguaje en cuanto da lo que decir. El habla primordial no encuentra sus destinatarios auténticos, cree Heidegger, más que en el poeta y el pensador.

Ellos solos son capaces de escuchar lo enviado por el lenguaje mismo. Refiriéndose a lo que éste da a quien puede corresponder a su misión, sostiene Heidegger que en ella, en esta misión o envío, se abre y se hace patente el ser de lo que es. Los nombres hacen palmaria la diferencia entre el ser y los entes; llamar a las cosas como se llaman establece la separación de mundo y cosa, y en esta separación se instalan las posteriores diferencias entre las cosas. El lenguaje es, por tanto, en último término, la articulación del ser que se envía a su presencia en los entes. A través de él la verdad del ser solicita al hombre, lo llama exigiéndole que atienda. No hay una exigencia mayor ni otra más primordial de entre todas las que nos solicitan. Heidegger piensa que las dos formas originarias de estar a la altura de este requerimiento son la poesía y el pensar.

Como se puede ver la proximidad de la poesía y el pensar en la obra heideggeriana depende, en último término, de que los dos son interpretados a partir del lenguaje[12]. Ambos son respuestas que acogen y reconocen el ser de las cosas en el lenguaje en cuanto emisión. Porque el ser no nos es dado simplemente mediante la palabra que en cada caso nombra a la cosa, es preciso, además, corresponder a lo emitido y con ello (UzS, 32). Aquella correspondencia que de veras responde, recibe y conoce, se divide en las formas del pensar y el poetizar. Hay un sentido, entonces, en que ambos son lo mismo, pero otro, que interesa particularmente a la filosofía, en que no lo son. "Meditando sobre el poetizar nos encontramos ya, además, en el mismo elemento en que se mueve el pensamiento. Haciendo así no podemos distinguir directamente si el poetizar es en verdad un pensar, o si el pensar es propiamente un poetizar" (UzS, 188-189). Más adelante, en el mismo libro: "Todo pensar meditativo es un poetizar; toda poesía, empero, un pensar" (UzS, 267).

---

[12] "*Aber - wie immer wir uns das Dichten und das Denken in den Sinn kommen lassen, jedesmal hat sich uns schon ein und dasselbe Element genähert: das Sagen, wir mögen eigens darauf achten oder nicht*" (UzS, 189).

A pesar de la vecindad de pensamiento y poesía, que depende de su parentesco escondido y de su rol común de custodios al servicio del lenguaje (UzS, 159-216), ellos están, al propio tiempo, separados el uno de la otra. Desde luego, tienen una relación diferente con el lenguaje (UzS, 38; WiM, 46), pues la poesía nombra lo sagrado mientras que el pensar dice al ser. "Lo que se dice poéticamente y lo que se dice pensativamente no son nunca lo mismo" (VuA, 138). El pensar está esencialmente determinado por el ser en el sentido de lo que se envía a la presencia en los entes. Esto equivale a sostener, dada la historia de la metafísica, que aquello que determina al pensar y lo diferencia, no ha sido nunca pensado. "Lo que propiamente debe de ser pensado se nos sustrae. Todavía no se ha vuelto digno de ser pensado para nosotros. Por eso nuestro pensar aún no ha llegado, propiamente, a su elemento. Todavía no pensamos de verdad" (VuA, 143; *cf.* 140). Como quiera que sea lo de que la determinación del pensar sólo se puede llevar a cabo fuera del dominio de la metafísica, Heidegger trata de diversas maneras la diferencia de poesía y pensar. El elemento constante en estos tratamientos, salvo, tal vez, por algunos de los últimos escritos, es la adscripción del pensar al ser, esto es, a la diferencia entre el ser y los entes; de esto dependerá que el habla pensante se separe de la poética. Ella sirve al lenguaje diciendo la esencia de los entes, según se la encomiendan al pensamiento las palabras que los nombran[13].

En "El origen de la obra de arte", inmediatamente anterior a la llamada *Zwiesprache*, o conversación con los poetas, se explica el acontecer de la verdad de una manera que prepara la interpretación que Heidegger dará de las relaciones entre lenguaje, pensamiento y poesía durante los próximos 25 años. El arte es el poner en obra de la verdad; en la obra acontece la apertura en la que los entes salen a la luz. La explicación de la verdad como a-letheia, esto es, descubrimiento o manifestación, antecede a 1935, pero la afirmación de que el arte inicia lo abierto donde acontece una mos-

---

[13] Compárese UzS, 38 con Ho, 303 ss.

tración del ser, no tiene más que antecedentes muy incompletos y dispersos en la obra anterior. De la verdad así asociada con el arte se dice que es "manifestación que acontece". Ello significa no sólo que cambia, como es propio de todo lo que sucede. Más importante es que lo que acontece en la obra de arte sea una manifestación. Pues el suceso, en tal caso, no sólo alcanza a lo que en él se revela, sino que también, ineludiblemente, al hombre que entra en correspondencia con ello. Lo que surge y se torna patente envuelve a las cosas y a los hombres en un mundo que los alberga conjunta, conjugadamente. La verdad que el arte pone en obra es la apertura de una época mundial en la cual se hacen posibles la existencia, la habitación de la tierra y el trato con las cosas.

La condición poética del arte reside en que es la iniciación del acontecimiento de la verdad[14], sostiene Heidegger. "Nunca se descifra la verdad a partir de lo acostumbrado, de lo que está ahí... La verdad como iluminación y ocultación de los entes sucede mediante su poetización. Todo arte, en cuanto da curso al comienzo de la verdad de los entes como tales, es en esencia poético... A partir de la esencia poética del arte ocurre que (la verdad) despeja un lugar abierto en medio de los entes; en esta apertura todo es de otra manera que antes" (UK, 82). La mentada condición poética la comparte el arte con el lenguaje y el pensamiento; de ahí que no pueda haber una definición más decisiva de cualquiera de ellos que la que los presenta en su relación con la verdad. La poesía de que se trata aquí no es, sin embargo, sólo el arte de componer versos, según el sentido más corriente de la palabra en castellano. Deberíamos decir, tal vez, *poiesis* para traducir *Dichtung* si no fuera porque con esta versión huimos de un malentendido para caer en otro. *Poiesis* solía nombrar a una actividad sabia deliberada; la condición poética del arte que, según Heidegger, determina la iniciación del acaecer de la verdad, no depende de una actividad hu-

14 El texto alemán dice: "*Alle Kunst ist als Geschehenlassen der Ankunft der Wahrheit des Seienden als eines solchen im Wesen Dichtung*" (UK, 82).

mana. Aunque tampoco pueda prescindir de tal actividad, ello no significa que en lo esencial proceda de ella. Ya encontramos este tipo de relación antes a propósito de la verdad: en cuanto manifestación ésta no puede ser nunca un producto de operaciones conscientes controlables voluntariamente. Por ello, en la medida en que el arte es considerado en relación con la verdad, Heidegger puede decir que tanto el artista como la obra son debidos al arte y no al revés. Es lo revelado lo que faculta tanto al pensador como al poeta, la verdad la que los torna operantes.

Dichtung tiene, en el uso alemán corriente, un sentido amplio, otro estrecho. Según éste quiere decir poesía o composición de versos; pero según aquél designa a la configuración mediante la fantasía, a la ficción o figuración artística en general. Por este lado es que Dichtung llega a ser un equivalente de arte como tal; u otro nombre de la creación o invención originales, ligadas al ejercicio de la fantasía. Valiéndose de que la palabra en su sentido habitual quiere decir tanto poesía como arte, Heidegger la usa para mejor exponer su interpretación del arte. Esta interpretación, como vimos, lo considera en su asociación con la verdad en cuanto manifestación. La aseveración de que el arte es esencialmente *dichterisch* o poético quiere decir que hay que mirar hacia la poesía en sentido estrecho para entender lo que es el arte en sentido amplio y vario. Tal indicación parece más natural en alemán que en castellano precisamente debido a que *Dichtung* tiene también la acepción lata que dijimos. El privilegio que se le concede a la poesía como arte del lenguaje no precisa de ninguna justificación, al parecer. En la obra de Heidegger la primacía de la poesía entre las artes cumple con una doble función: facilita el establecimiento de una relación íntima entre arte y verdad, la cual parece menos problemática si se trata de un arte que se realiza en el medio del lenguaje. Además, el privilegio de la poesía prepara ya en el escrito de 1935 el período de la *Zwiesprache* con los poetas. Durante este periodo el lenguaje pasará al centro de la atención en cuanto medio de la manifestación de la verdad del ser. Sin el privilegio de la poesía entre las artes, privilegio que en alemán viene aparentemente recomendado por el idioma mismo, no se entendería que en las obras posteriores la verdad antes operada por todas las artes,

pase a ser principal y primariamente la obra de la poesía y del pensamiento en cuanto modos originarios de la palabra.

Lo poético es lo fundante o inaugural. Consiste, principalmente, de la recepción de lo enviado por la palabra, de la correspondencia con lo recibido y de la comprensión de lo revelado por la misión del ser. Pero lo poético no proviene, para Heidegger, ni de la fantasía creadora ni de la invención, como tienden a sugerir nuestras representaciones corrientes de la poesía y el arte. Poético es lo creativo más que lo creado. Auténticamente nueva y al mismo tiempo duradera no es más que la verdad: ella es el origen del que se siguen consecuencias remotas y mundiales. La poesía y el pensar no producen un mundo nuevo en un sentido causal, pero pueden anunciarlo y traerlo a su presencia esencial en la misma medida en que se les da la verdad que habrán de decir. Por eso es que no les cabe más que prepararse para recibir y disponerse a dejar ser y dejar mostrarse a lo manifiesto. El pensar no es un factor eficiente de la historia humana; Heidegger ni siquiera acepta considerar el pensamiento como un medio al servicio del conocer (UzS, 173). Pero, aunque le faltan la eficiencia y la utilidad propias de los instrumentos de los que podemos disponer, de ello no se sigue que el pensar carezca de significado práctico, esto es, de importancia para la actividad humana. El pensamiento es de por si acción debido a que constituye el lazo con el ser de lo que es. Pensar es dejar ser; esto exige, por una parte, desasimiento, abstención del ejercicio de la voluntad. Pero, por otra, supone la disposición para corresponder, la recepción y la comprensión de lo que es, el acceso a la verdad. Tal verdad es la condición previa no sólo del conocimiento de lo específicamente determinado, sino que también de toda conducta capaz de entrar en relaciones con las cosas y de ajustarse a las situaciones. De manera que el pensamiento es práctico principalmente no por las consecuencias técnicas que se siguen de su aplicación, sino porque está ligado a la manifestación de un mundo que hace sentido para quien puede conocerlo o desconocerlo, para quien puede actuar en él de una manera o de otra. El pensamiento transforma el mundo en cuanto lo descubre y lo ofrece de albergue a lo que ha de ser. O mejor, lo transforma en cuanto lo redescubre como el lugar de todas las

verdaderas posibilidades de ser. Es el pensamiento el que funda, en cada caso, el ámbito donde los hombres y las cosas van a encontrar cada cual lo suyo, o donde lo van a perder. El mundo en el que cabe orientarse en vista de las posibilidades propias de ser no se ofrece sino como parte del acontecer de la verdad. El acontecer de la verdad contiene una historia de las transformaciones del mundo.

Nos falta un tratamiento satisfactorio de la diferencia entre la verdad perteneciente al lenguaje mismo, que la envía al pensamiento y a la poesía, y la verdad que ponen en obra estas dos formas de corresponder al habla del lenguaje (Biemel 1972, pp. 77-78). Porque Heidegger no elabora suficientemente este aspecto de su noción de pensar, toda interpretación que quiera expresar positivamente lo que separa a la poesía del pensamiento afrontará dificultades enormes. La explicación del pensar esencial tropieza también con una limitación que le viene de su mismo tema, y que hemos mencionado antes. El pensamiento de que habla Heidegger en su obra posterior a 1935 es, en buena medida, un proyecto que depende de la posibilidad de salir fuera de la filosofía tradicional. Más que un tema de reflexión o una experiencia cumplida, es una disposición filosófica surgida en medio de la penuria y que intenta "sacarse" de allí. El pequeño escrito titulado *Desde la experiencia del pensar* (AED) no contiene, significativamente, más que un puñado de "aforismos" a la vez sugerentes y crípticos, oscuramente relacionados con fragmentos líricos. Termina insinuando que el pensar, del que en otro sitio ha dicho que no sirve para conocer, tampoco se conoce todavía. No es más que una espera de lo que pudiera venir a su encuentro; precisamente porque está decidida a dejarse determinar y poseer por lo otro que ella, no puede apoderarse de sí mientras lo espera.

HEIDEGGER JOVEN
Y LA FENOMENOLOGÍA

Las lecciones que Heidegger dictaba siendo instructor (*Privatdozent*) de la Universidad de Friburgo y ayudante de Husserl han estado apareciendo como volúmenes de las obras completas del filósofo, aún en vías de publicación (GA). Estas lecciones resultan apasionantes y muy reveladores para quienes, como muchos de nosotros, leyeron primero *Ser y tiempo* y desconocieron hasta hace poco las etapas preparatorias de esta obra en la actividad docente y los escritos tempranos del joven Heidegger[1]. Estos cursos ofrecen, además del panorama de la lenta y azarosa preparación de una de las obras filosóficas más importantes del siglo, otras perspectivas reveladoras acerca de los vaivenes teóricos del filósofo. Para la génesis de *Ser y tiempo* resultan ser decisivas no sólo las relaciones de Heidegger con la fenomenología fundada por su maestro Husserl sino también las que mantuvo con otras poderosas presencias del ambiente académico alemán. Los representantes del historicismo y de la hermenéutica, del vitalismo de nuevo cuño, los teólogos y psicólogos existencialistas y hasta los anunciadores de la decadencia de occidente, impresionaron, ya sea pasajera ya sea permanentemente, al Heidegger temprano.

Heidegger se adapta con pasmosa elasticidad a diversos grupos predominantes en el medio universitario. Un buen conocedor del desarrollo temprano de Heidegger se sorprende de que el filósofo esté dispuesto, todavía a fines de 1924, a cambiar de vocabu-

---

1 Véase Kisiel 1993. Esta obra es no sólo un estudio muy completo de la obra de Heidegger desde la *Habilitationsschrift* sobre Duns Scoto (1915) hasta la publicación de *Ser y tiempo* (1927), sino el libro de consulta indispensable para cualquier discusión del pensamiento juvenil del filósofo alemán.

lario e incluso de temática por el solo hecho de que Erich Rothacker, un discípulo de Dilthey, le pide un artículo para una revista[2] que, en vez de representar y defender la posición de Husserl, representa a la escuela de la 'filosofía de la vida' (Kisiel 1993, pp. 321-322). Heidegger tiene a la sazón 35 años de edad y se encuentra tan cerca de la concepción filosófica expuesta en *Ser y tiempo* que, según las opiniones más autorizadas el artículo que el filósofo redactó para los diltheyanos pero no fue publicado por ellos, es la primera versión de este libro (*cf.* Kisiel 1989, pp. 3-22).

Aunque Heidegger ya había superado antes de fines de la guerra su breve período de adhesión al neokantismo y a la filosofía de los valores, todavía lo esperaban, además de la influencia continua de la fenomenología husserliana, cerca de diez años de apropiación y reelaboración de muchas otras ideas estimulantes de diverso origen. Georg Misch, también un seguidor de Dilthey como Rothacker, escribe desde la perspectiva de la filosofía de la vida sobre *Ser y tiempo* algo más de un año después de la aparición del libro de Heidegger. Dice de él que se trata de "una obra estricta, difícil y sistemática" en la que se pueden encontrar claramente diseñadas las líneas que la ligan "con el desarrollo conjunto de la filosofía desde el último tercio del siglo pasado" (Misch 1931, p. 1). Lejos de encontrarla filosóficamente revolucionaria, Misch apoya, un poco más adelante, el veredicto de Oskar Becker, un discípulo de Heidegger, que en 1928 había dicho de *Ser y tiempo* que "en verdad no es sino la síntesis de todas las tendencias de la filosofía que están vivas hoy" (Misch 1931, p. 2). Y agrega que a las indicaciones que el propio Heidegger ofrece sobre los antecedentes de su obra "en Husserl y Dilthey, Aristóteles y Agustín, Nietzsche y Kierkegaard, se podrían agregar, si se quisiera, muchas otros". A pesar de estas evaluaciones expertas, el carácter sincrético de la obra de Heidegger va desapareciendo de la conciencia de los co-

---

[2] Se trata del comienzo de la revista *Deutsche Vierteljahrsschrift der Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*. El artículo de Heidegger finalmente no apareció allí.

mentaristas y los críticos, desplazado por la opinión, cada vez más categórica, de que Heidegger es antes que nada un fenomenólogo y ninguna otra cosa.

Pero esta creencia en la ortodoxia fenomenológica de Heidegger resulta insostenible en vista de muchas razones diversas. Ni en sus momentos de máxima proximidad y dependencia de Husserl dejó Heidegger de dar señales inequívocas de que trabajaba en un programa filosófico propio, bastante distinto del proyecto husserliano. Nunca fue de verdad un fenomenólogo entre otros, el miembro de una escuela o el socio de un movimiento filosófico; siempre estuvo poseído por un fuerte sentido de su destino personal, del carácter único de su tarea. Tras las palabras que fungían como el santo y seña del grupo y que los demás reconocían sin pensarlas, y aparte del respeto a las buenas costumbres escolares de que Heidegger hacía gala en la Universidad de Friburgo de su juventud, se ocultaba sólo a medias el monstruo incomparable, el navegante solitario, que Heidegger fue en realidad. Sus lecciones como ayudante de Husserl en Friburgo nos lo muestran bajo una doble perspectiva: Heidegger mismo esforzándose por hacerse reconocer como discípulo fiel y, al propio tiempo, dedicándose con todas sus fuerzas a tareas que, en múltiples sentidos, lo separarían para siempre de la ortodoxia husserliana.

El tema de la formación fenomenológica de Heidegger, de sus relaciones con esta escuela y la manera como va haciendo valer sus diferencias con ella, es un asunto que tiene no sólo un enorme interés filosófico, sino también una gran importancia histórica, biográfica, política y cultural. Por esta razón es que las relaciones de Heidegger y Husserl han sido muy estudiadas y no es mi intención repetir aquí los resultados bien conocidos de estos estudios. Me propongo, más bien, tratar un punto particular que, aunque pertenece al contexto general de las relaciones de Heidegger con la fenomenología, no ha recibido gran atención. Me referiré a lo que Husserl entiende por 'investigación fenomenológica', en contraste con el uso que hace Heidegger de la misma expresión en sus lecciones de los años 1919 a 1922. En especial concentraré la atención en un curso que dictó en el semestre de invierno de los años 1921/22, al que Heidegger tituló *Interpretaciones fenome-*

nológicas de Aristóteles: Introducción a la investigación fenomenológica (citado PIA). El manuscrito fue publicado por primera vez en 1985. Estas lecciones, que desaprensivamente mencionan en su título, por un lado al híbrido hermenéutico-fenomenológico 'interpretaciones fenomenológicas' (de Aristóteles), por el otro se subtitulan con una de las frases claves de la escuela de Husserl, 'introducción a la investigación fenomenológica'. La investigación fenomenológica, definida por Husserl en el artículo sobre la filosofía como ciencia rigurosa de 1911 y en otros escritos y conferencias de la época, no era interpretativa en ningún sentido, como la proclama el título heideggeriano. La investigación fenomenológica tampoco permitía, en su cabal y expresa ahistoricidad, la aplicación histórica que Heidegger trata de hacer en estas lecciones destinadas a recuperar el pensamiento de Aristóteles para las tareas actuales del pensar. En este curso Heidegger se vale de continuo de la frase 'investigación fenomenológica' y no sólo en el título sino también en el texto; pero el uso que hace de la expresión husserliana le confiere un sentido completamente diferente del que Husserl le había asignado.

Recordemos, en primer lugar, que la fijación de un concepto bien definido de 'investigación filosófica' pertenece al esfuerzo que dedican varios pensadores de este siglo a recuperar para la filosofía un campo de acción propio después de la claudicación positivista (*cf.* Cordua 1995). Para aclarar la relación de la filosofía con la metafísica moderna de inspiración epistemológica y con las ciencias particulares es preciso comenzar por formular las líneas generales de la tarea peculiar de la filosofía. Husserl lo había hecho en su famoso ensayo "La filosofía como ciencia rigurosa" publicado en el primer número de *Logos*. La idea de convertir a la filosofía en actividad de investigar es también una reacción del pensamiento filosófico ante el éxito de las ciencias especiales: su fascinación con ellas y su deseo de asimilarse el método responsable del progreso del saber científico. A muchos les parece urgente desligarse del pasado en el que 'filosofía' es lo mismo que metafísica especulativa; una tendencia radical a comenzar de nuevo y libre de antecedentes que se tornó muy poderosa en la segunda mitad del siglo XIX y continuó en el siglo XX.

El propósito de investigar sistemáticamente un campo de objetos con el fin de establecer un saber probado y reconocido del mismo está estrechamente ligado tanto al precedente de las ciencias modernas como a la tradición de la metafísica moderna. El concepto de investigación se extiende desde aquellas ciencias a diferentes disciplinas que toman los procedimientos científicos de modelo para sus propias actividades. La noción de una investigación científica del pasado o histórica, que se desarrolla en Europa y América a partir del siglo XVIII, está directamente inspirada por la ambición de conocer el curso de las cosas humanas y adquirir influencia sobre él mediante un saber que establezca cuáles son los resortes de los que dependen los acontecimientos de la historia. La psicología también se ha afanado recientemente por convertirse en una disciplina investigativa en el sentido científico-natural. Sus proyectos derivan, como los de la historiografía, de una mezcla de intereses teóricos y práctico-tecnológicos o terapéuticos. El modelo de las ciencias naturales ha sido tan influyente en los últimos tres siglos que la misma idea de conocimiento ha llegado a parecer inseparable de la actividad de investigar, y el progreso del saber, una consecuencia directa del dinamismo de la investigación metódica. Incluso más allá del conocimiento en sentido estricto, cualquier averiguación policial o periodística, cualquier modesta búsqueda de datos ya almacenados, es llamada todavía hoy entre nosotros una investigación judicial, policial, periodística o escolar.

Dentro de esta tendencia general formula Husserl su ideal de un saber filosófico capaz de adquirir un carácter acumulativo como el que posee, supuestamente, el conocimiento científico; la noción de convertir a la filosofía en una actividad metódica dedicada a encontrar verdades nuevas, duraderas y aptas para sumarse a otras aportadas por una comunidad de investigadores, salta a primer plano con el programa de la fenomenología trascendental de Husserl, quien propone, ya en la primera década de este siglo[3], que

---

[3] Indico aquí los principales escritos de Husserl en que se basa esta exposición. En primer lugar, las *Investigaciones lógicas* (IL) publica-

la manera de poner este proyecto en marcha es convirtiendo a la filosofía en investigación.

Es preciso abandonar la filosofía como 'visión del mundo', sostiene Husserl, y oponerle una filosofía científica, impersonal, capaz de producir conocimientos eternos que resistan tanto el escrutinio crítico del futuro como a los ataques del escepticismo. Adoptando el método adecuado de investigación la filosofía puede transformarse en una 'ciencia rigurosa' cuyos conocimientos crecerán a medida que los filósofos dotados de un método común vayan estableciendo, a lo largo de muchas generaciones, verdades capaces de combinarse entre sí y de durar. El progreso entraría de esta manera en la filosofía y éste dejaría de ser una exclusividad del conocimiento científico y de la tecnología dependiente de él.

El modo tradicional de la filosofía, del que Husserl planea separar a la disciplina, había sido atacado muchas veces antes: la metafísica tradicional en su versión meditativa, raciocinante y poética consistía en levantar grandes construcciones teóricas identificadas por el apellido de su autor. Los sistemas propuestos aspiran a conquistar discípulos y a ejercer influencia sobre el porvenir del pensamiento. En esta versión la verdad filosófica tiene un origen genial y disfruta, si tiene éxito, de una existencia heroica mientras no sucumbe a la aparición triunfante de otra filosofía que consigue sustituirla. Kant consideró vergonzoso que el saber filosófico llevara una vida histórica de esta clase y destinó su propia obra crítica a ponerle fin a la sucesión sin consecuencias permanentes de las varias metafísicas en disputa unas con otras. A pesar de todo, la obra de Kant produjo discípulos que, convencidos de que el criticismo bien asimilado los protegía de una vez para siempre contra el

---

das originalmente en 1900-1901, y *La idea de la fenomenología* (IdFen), que comprende 5 conferencias dictadas por Husserl en 1907. En 1909 pronuncia otra conferencia sobre los mismos temas titulada "La idea de la fenomenología y su método". El ensayo sobre "La filosofía como ciencia rigurosa" (FCR) aparece en 1910/11, en la revista *Logos*. Finalmente, el primer capítulo de *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Libro I, publicado en 1913 (Ideas).-

dogmatismo de la metafísica pre-kantiana, volvieron a la construcción de sistemas con bríos renovados. La segunda mitad del siglo XIX adoptó, para curarse a fondo del impulso genial de carácter poético-sistemático, el modelo de las ciencias especiales y se hizo positivista.

Pero Husserl consideró, desde sus primeros pasos, que el remedio positivista resultaba peor que la enfermedad metafísica: la miseria espiritual de los tiempos a la sazón presentes se retrataba para él en la inepcia de una filosofía que se unía a la tendencia general de "reinterpretar a las ideas como hechos y a transformar toda realidad, toda vida en una mezcolanza de 'hechos' incomprensibles y sin ideas. Todos tienen en común la superstición de lo fáctico" (FCR 336), que margina y neutraliza todos los valores, incluidos los científicos, y reduce la variedad de lo real a un solo plano. La ruina del pensamiento y de la verdad, de los valores en general, en la situación entonces vigente en Europa, piensa Husserl, es una "penuria que proviene de la ciencia" (FCR 337). Se ha tornado objetivamente imposible hacer filosofía sin que el filósofo piense continuamente en las ciencias particulares, que lo han dejado, al parecer, cesante; lo que la filosofía tiene que hacer en tal coyuntura histórica, piensa Husserl, no es ni imitar a las ciencias ni cederles todo el campo del saber. Pues ya se puede ver en el caso de los pensadores modernos que cuando la filosofía imita a las ciencias particulares, produce construcciones metafísicas; y cuando renuncia a la aspiración científica que desde sus comienzos caracterizó a la filosofía, se convierte en una visión o imagen del mundo. Husserl busca tenazmente una tarea cognoscitiva autónoma para la fenomenología que la salve de estos dos peligros mortales: la metafísica y la visión del mundo. A pesar de sentir tan agudamente las presiones que la situación histórico-cultural moderna le impone a la filosofía a comienzos de este siglo, Husserl da con una solución que depende tanto de un ideal filosófico muy antiguo como de la imponente presencia de las ciencias especiales en el presente.

La filosofía verdaderamente científica no ha existido nunca hasta ahora, sostiene Husserl, a pesar de los esfuerzos que se le han dedicado a la tarea de cumplir con esta aspiración intrínseca-

mente filosófica. Si logra esta antigua aspiración suya, la filosofía se convertirá en una ciencia universal y no especial; reflexiva y no ingenua; fundamental y no derivada; esencial y necesaria y no ocupada de existencias contingentes. El establecimiento de la idea de una fenomenología trascendental va acompañado, en la obra temprana de Husserl, de una crítica del conocimiento científico especial: el filósofo exhibe las cortedades e insuficiencias, la ingenuidad ontológica, los compromisos teóricos irreflexivos, la falta de un fundamento suficiente, las confusiones conceptuales de las ciencias particulares (FCR 302-314; Ideas 12-23). Su programa es poner a las ciencias especiales en su lugar, para establecer una ciencia filosófica. Tanto las ciencias de la naturaleza como las llamadas ciencias exactas padecen de ciertos defectos teóricos (IL I 9-10; IdFen 17-19; FCR 290-291, 298-299) que sólo puede compensar una filosofía fundamental, reflexiva y crítica, que se encuentre más allá de los peculiares puntos de vista de las ciencias particulares (IL I 11-29). El proyecto filosófico de Husserl propone una disciplina no sólo capaz de medirse con las ciencias y señalarles sus límites sino capaz de probar su propia primacía (IL II/1 18-22) sobre ellas prestándoles ciertos servicios que las compensen de sus debilidades.

Además, la fenomenología le devolverá al hombre moderno el sentido de la legitimidad de sus valores al mostrar que la reducción de las ideas a los hechos y la degradación de los ideales son consecuencias de una filosofía impotente que se ha hecho naturalista intimidada por las ciencias de la naturaleza. "Sólo la ciencia puede superar definitivamente una penuria que proviene de la ciencia" (FCR 337). Convertir a la filosofía en una ciencia estricta que restablezca los derechos de la verdad objetivamente válida y eternamente duradera y los de los valores del bien y de la belleza (FCR 295), entre otros; que le dé un fundamento al saber científico especial y oriente a la investigación científica futura, exige una transformación radical de la filosofía histórica. "Al dominio de la ciencia estricta pertenecen pues sin duda también todos los ideales teóricos, axiológicos y prácticos que, al ser reinterpretados empíricamente por el naturalismo, resultan, al mismo tiempo, falsificados por él" (FCR 296). La fenomenología se propone una tarea novísi-

ma; todo está por hacerse, piensa su fundador. El proyecto teórico de Husserl procede de una reflexión sobre los efectos destructores de la concepción naturalista del mundo derivada por malos filósofos del saber físico-matemático de la naturaleza (FCR 294-322; Ideas 40-47).

Para convertir a la filosofía en una ciencia (FCR 289-290), hay que encontrarle su propio lugar, no descubriendo un campo de objetos aún inexplorado sino, más bien, una ubicación entre la metafísica y las ciencias especiales. El universo de los objetos dados a la conciencia natural se lo han repartido ya las ciencias: Husserl no busca entre ellos sino en la historia, entre los legados, entre las empresas teóricas ya llevadas a cabo. Como disciplina transcendental de la conciencia productiva y en acción, la fenomenología se diferencia también de la psicología empírica, que cosifica la conciencia y la trata como un hecho natural cualquiera (Ideas 4-8, 132-134). A la voluntad constructivista de la metafísica, opone Husserl la idea de la investigación de los fenómenos, la descripción de lo que se muestra tal como se muestra. Investiga como las ciencias pero con otro método y otros fines, para convertirse en ciencia rigurosa en un sentido comparable al de la metafísica cartesiana; tiene un campo propio de objetos, pero se trata de esencias universales, no de meras existencias naturales. No explica subsumiendo los casos singulares bajo leyes sino describe[4] la intuición de la identidad inconfundible de cada esencia (Ideas, 15-19), evitando la generalidad equívoca de los conceptos científicos. El proyecto fenomenológico representa un equilibrio difícil y precario que obliga a Husserl a vigilar continuamente los límites de su ciencia, defenderse de confusiones y demostrar la originalidad y autonomía de la fenomenología.

Obviamente Husserl no escuchaba las lecciones que su joven

---

[4] Esta crítica de toda filosofía que pretenda hacerse valer como teoría explicativa siendo que en rigor es exclusivamente descriptiva –en la que Wittgenstein coincidirá con Husserl– está formulada ya en IL II/I, *Einleitung*, 7.

ayudante Heidegger venía impartiendo en su universidad desde 1915; si las hubiera escuchado no se habría sorprendido tanto con el contenido de *Ser y tiempo* en 1926, cuando le ayudó a su ayudante a corregir las galeras de la obra. Pues, a pesar de su vocabulario fenomenológico y de aceptar, readaptándolas, muchas ideas de Husserl, Heidegger estaba en realidad dedicado, a sabiendas o no, a otra empresa, bien diferente de la de su maestro. Preparaba lo que se convertiría en *Ser y tiempo* y se preparaba para formular la verdad del ser, esto es, para llevar a cabo la tarea de la filosofía, pendiente desde sus inicios griegos. En este grandioso proyecto, de dimensiones histórico-universales, lo que está en juego es no sólo toda la filosofía que ha sido y puede llegar a ser sino el destino de Europa y la suerte de la humanidad, ligada estrechamente, como lo estuvo también para Hegel, con el destino de Europa. La tarea de recuperar la verdad del ser, que habiéndose manifestado a Parménides ya estaba perdida para su discípulo Platón y que, de allí en adelante, fue dejada en el olvido por todos cuanto hicieron filosofía, es una empresa que faculta al pensamiento filosófico no sólo para saltar por encima de los siglos y abarcar en una todas las vicisitudes de la historia humana. También le ofrece al filósofo que se la propone una medida del papel de los individuos, las tendencias y las escuelas de pensamiento en este acontecer omniabarcante de la verdad y de su pérdida. ¿Qué podía ser la fenomenología, o cualquier otra empresa teórica singular, en el contexto del drama universal del ser? Heidegger recibió mucho de su maestro Husserl, como él mismo lo reconoció y declaró. Pero también heredó de Aristóteles y de Dilthey, de Lutero y de Eckhart, de Kierkegaard y de San Agustín, entre otros muchos. Pero, de la misma manera como se dedica, persiguiendo su propia tarea, a desmontar o a destruir el pasado metafísico de la filosofía para recuperar el origen, procede a tomar y usar para tal tarea lo que encuentra en su situación y relaciones personales. No era el hombre adecuado para adaptarse al papel de seguidor, discípulo, escolasta de Husserl, de la fenomenología o de cualquier otra dirección filosófica. Ninguna cantidad de elementos fenomenológicos aislados que sea posible encontrar en su obra pueden convertirlo en un miembro regular de un grupo, en alguien dispuesto a trabajar en equipo con

el fin de aportar su contribución a una ciencia rigurosa debida a la colaboración de muchos investigadores.

Heidegger retorna, en efecto, a la práctica genial, individual, personal y poética de la filosofía, que Husserl había tratado de eliminar y de sustituir por la ciencia de la fenomenología que dependería, según sus planes, de la aplicación homogénea de un método universal practicado por investigadores que laborarían en pro de una tarea común llevada a cabo a lo largo de mucho tiempo. Decir de la filosofía que es una empresa racional y cognoscitiva, que posee sus propios objetos de estudio, las esencias que se revelan a la intuición pura libre de todo lo fáctico, no significa nada para Heidegger. Pues lo fundamental y lo primero, sostiene Heidegger directamente contra la fenomenología descriptiva y trascendental, es captar la experiencia de la vida fáctica del individuo que piensa filosóficamente. En esa facticidad vivida es que toda filosofía y toda ciencia tienen su punto de partida y a ella están destinadas a volver. En sus cursos Heidegger describe más de una vez el ambiente universitario al que él y sus estudiantes pertenecen como el medio a partir del cual se desarrolla la filosofía; descifra la coyuntura histórica en la que él se desenvuelve, expone sus convicciones religiosas y sus aspiraciones espirituales. Estas exposiciones tienen en su centro a la persona de Heidegger en cuanto anunciador de una tarea novísima cuyo sentido explica una y otra vez diciendo que para cumplir tal tarea se necesita saber por adelantado cuál es la misión de la filosofía y tener la voluntad resuelta de llevarla a cabo. Husserl, en cambio, había insistido en la impersonalidad de la ciencia (FCR 339). Las virtudes del filósofo que Heidegger proclama son, en efecto, la visión anticipativa capaz de servir de guía al pensamiento, la decisión o resolución de la voluntad al servicio de la verdad del ser, y la autenticidad del pensador en su existencia personal. Tales virtudes no son ni remotamente parecidas a las virtudes del filósofo husserliano, quien, en comparación con el estilo romántico y exaltado del buscador de los auténticos orígenes, parece un burócrata de la teoría institucionalmente organizada para durar para siempre. "Pues la ciencia es el logro colectivo del trabajo de generaciones de investigadores" (FCR 339).

La objetividad científica que Husserl había recomendado

aprender y practicar a los fenomenólogos no tiene nada que ver con la filosofía, sostendrá Heidegger con toda decisión, ni las ciencias pueden servir de modelos o de guías para la actividad filosófica. En una carta del año 1921 sostiene: "Trabajo concreta y fácticamente a partir de mi 'yo soy', a partir de mi origen enteramente fáctico, de mi medio, de los contextos de mi vida y de todo cuanto está en ellos disponible para mí como la experiencia vital en la que vivo"[5]. Toda teoría está enraízada en la existencia personal; "no puedo separar –dice Heidegger en la misma carta– la vida de la investigación científica, de mi propia vida"[6]. Por eso las categorías y los principios con los cuales el joven filósofo interpreta la facticidad humana o existencia son homólogos de las categorías y los principios del trabajo de interpretación del pensamiento del pasado, de la recuperación de Aristóteles, por ejemplo, para la filosofía actual. Así, tal como la existencia está orientada por una comprensión preteórica del ser, de la misma manera la filosofía requiere una orientación que precede a su desarrollo y resultados, de un sentido previsto de su dirección y de su fin o propósito, que ha de aportar el pensador. La vida y la filosofía giran alrededor del sentido del ser y de ambas se dice, por ello, que son ya auténticas, ya inauténticas. En abierto contraste con este enfoque para el que resultan decisivas las particularidades espaciales, históricas y existenciales del filósofo, Husserl había sostenido que el fenomenólogo se purificaría de todo presupuesto y convicción natural: se abstendría no sólo de mezclar la existencia personal del investigador en los resultados de la investigación sino, incluso, de hacer valer su confianza precrítica en la existencia del mundo. Al filósofo riguro-

---

5 Carta de Heidegger a Löwith del 19 de agosto de 1921, citada en Kisiel 1993, p. 78.

6 Promete, al comienzo de la segunda parte del curso (PIA 87), una "deducción, una derivación de la interpretación fenomenológica a partir de la facticidad de la vida misma. [Interpretación fenomenológica] es algo que la vida es en lo más propio de sí misma y [aquello] mediante lo cual ella es".

so que de verdad se libra de sus presuposiciones, sostiene Husserl, "le resulta indiferente que una comprobación provenga de Kant o de Tomás de Aquino, de Darwin o de Aristóteles, de Helmholtz o de Paracelso" (FCR 341). Heidegger sostiene en el curso sobre Aristóteles que hemos mencionado que la verdadera filosofía, pendiente aún de realización, posee ciertas características fundamentales del proyecto existencial en que consiste, también, la vida humana o facticidad. "La esfera de las tareas de la interpretación de Aristóteles es la misma que la de la introducción [dedicada a la interpretación de la facticidad de mi vida] y la manera de explicar [la vida] no es más sistemática que la [de explicar la filosofía de Aristóteles]; al contrario, es menos auténtica" (PIA 112). Ambas, la filosofía y la vida humana, en la medida en que son auténticas, están centradas alrededor de la comprensión del sentido del ser (*Seinsinn*: PIA 58, 170, 176). Ambas necesitan, para acceder a esta comprensión del ser que las hará lo que son, de cierta capacidad anticipadora, de tener ya por adelantado (*Vorhabe*, *Vorausshabe*: PIA 2, 18) la comprensión de que depende su cumplimiento, la capacidad de orientarse en el mundo, en la historia y en el sentido de la situación presente. Tanto la filosofía como la vida humana requieren, incluso en su capacidad de comprender anticipadamente (*Vorblick*), para poder tomar direcciones y medidas por adelantado (*Vorgriff*: PIA 20, 25, 87, 112, 173,179, 183 *et passim*), ser capaces de una decisión (*Entschluss*, *Entscheidung*: PIA 27, 29, 32-37 *et passim*), de una 'genuina elección concreta' (*Wahl*: PIA 183). Mediante tal elección la vida se apodera de sí misma (*zu sein in der Weise des Sich-selbst-Habens*: PIA 171) y obtiene una indicación previa de la dirección a seguir (*eine Vorweisung auf die Richtung*: PIA 11, 108) para llegar a ser lo que puede ser. El filósofo precisa, en su punto de partida, de una seña formal que muestre el asunto de que se trata ("*bedarf schon im Ansatz einer entsprechenden Anzeige des Gegenstandes*: PIA 113). "De algún modo tiene que ser claro y seguro qué es lo que se quiere, qué debe hacer la filosofía, qué es lo que ella es" (PIA 21). "La dirección de la apropiación comprensiva está predispuesta; sólo se requiere de una retención íntima (*Innehaltung*) estricta. La apropiación de una manera de comprender es la que hemos establecido

nosotros aquí y ahora" (PIA 114). La proyección de la vida, que no puede sino ser previsora, resuelta y orientada por sus fines es a la vez fuente y modelo originario de la actividad de pensar orientada también por la comprensión del ser y decidida de antemano a concebirlo y decirlo como se revela.

A lo largo de estas y de otras lecciones anteriores a *Ser y tiempo* ataca Heidegger frecuentemente tanto el ideal de la objetividad científica como la aproximación irreflexiva de filosofía y ciencia, la imitación de las ciencias y de su método por los filósofos. Si a primera vista esto no parece un ataque contra la fenomenología de Husserl[7], considerado en segunda instancia no puede ser otra cosa que precisamente eso. Conviene recordar que el ensayo de Husserl sobre la cientificidad estricta de la filosofía separa a las ciencias históricas de la fenomenología (FCR 326), por ejemplo, con el criterio de que aquellas son empíricas mientras que ésta es conocimiento de esencias y libre de toda presuposición acerca de hechos. Aunque tienen tareas y procedimientos diversos –sólo la filosofía puede resolver problemas de validez, cuestiones normativas y de valor, que son asuntos ideales–, sin embargo, la filosofía y las ciencias son lo mismo, a saber, teoría estricta, desde el punto de vista del concepto husserliano de verdad. Dondequiera que la ciencia existe, se enseña y se aprende en el mismo sentido, declara Husserl (FCR 290). "La profundidad –sostiene Husserl– es cosa de la sabiduría; la precisión conceptual y la claridad, cosa de la teoría estricta... También las ciencias exactas tuvieron sus largos períodos de profundidad y así como ellas consiguieron hacerse avanzar desde la etapa de la profundidad hasta la de la claridad científica a través de las luchas renacentistas, me atrevo a esperar que también la filosofía logrará lo mismo mediante las luchas del

---

[7] "La filosofía no se puede aprender porque todavía carece de conocimientos definidos y fundados objetivamente" (FCR 290). "Ninguna persona razonable dudaría de la verdad objetiva o la probabilidad objetivamente fundada de las maravillosas teorías de las matemáticas y de las ciencias naturales" (FCR 290).

presente" (FCR 339). La manera como Husserl asimila los procesos de enseñar y aprender conocimientos donde los hay, e iguala la historia de las ciencias con lo que espera que le ocurra a la filosofía gracias al método fenomenológico presupone que la verdad rigurosa de la filosofía es la misma y única verdad que ya existe en las ciencias rigurosas. A la filosofía no le falta más que progresar metódicamente para hacerse verdadera, como las ciencias ya lo han conseguido. Esto es, probablemente, para Heidegger, lo inadmisible propiamente tal de la posición de Husserl, lo que no pudo admitir jamás ni por un instante.

Pues, toda la obra de Heidegger está centrada desde muy temprano en el propósito de pensar la verdad del ser y esta verdad, diferente de la verdad derivada de los entes, tiene que ser pensada en sus propios términos antes de averiguar cuál es la relación de la filosofía con las ciencias y con lo que éstas llaman 'verdad científica'. Suponiendo que Heidegger haya logrado a la larga decir lo que es la verdad del ser, es claro que en los primeros años de su actividad filosófica no había elaborado aún su noción de verdad fundamental como desvelamiento. Pero ya sostenía que la comprensión del ser y de los entes está presupuesta por toda empresa humana y no se debe a ningún procedimiento teórico, ni científico, ni filosófico. Es la anticipación que nos ilumina ya antes de que podamos hacer algo por conseguirlo. La fenomenología, junto con criticar y rechazar la profundidad, había renunciado o, tal vez, sin saberlo, se había cerrado el acceso, a esta otra clase de filosofía.

LA CARTA SOBRE EL HUMANISMO

La carta de Heidegger sobre el humanismo es la respuesta a ciertos planteamientos que le hizo llegar Jean Beaufret, un filósofo de París, provocado por el texto de "La doctrina de la verdad de Platón", una conferencia de Heidegger que estaba siendo traducida al francés. Las preguntas de Beaufret están formuladas en una carta de fines de 1946; Heidegger debe haberle contestado pronto pues ya en 1947 se publica en Suiza el texto revisado de su respuesta, junto con la conferencia que había suscitado las preguntas de Beaufret. Heidegger le dice a su corresponsal: "Las preguntas de su carta se aclararían mejor conversando" (CH, 55). Pero después de la guerra y encontrándose Heidegger en una zona de Alemania ocupada militarmente por los franceses, bajo prohibición de enseñar, de publicar o de ser mencionado en la prensa alemana, una conversación personal con Beaufret era difícil de organizar. De la carta de Beaufret, Heidegger eligió dos preguntas y una declaración del francés sobre sus aspiraciones filosóficas para citarlas en el texto de su respuesta. Las preguntas son: "¿Cómo devolverle un sentido a la palabra 'humanismo'?" (CH, 56) y "¿Cómo salvar el elemento de aventura que hay en toda investigación sin convertir a la filosofía en una simple aventurera?" (CH, 117). Y esta es la declaración: "Lo que trato de hacer desde hace mucho tiempo ya, es precisar la relación de la ontología con una posible ética" (CH, 104).

Los temas inicialmente planteados por Beaufret son, pues, el humanismo, la ontología del hombre y la ética, el carácter de la filosofía contemporánea. La respuesta de Heidegger combina, a su manera, estos tres temas de Beaufret, pero ubicándolos en el vastísimo contexto de la historia de occidente y de lo que, según Heidegger, constituye la esencia de la misma, la historia de la filosofía desde los primeros griegos hasta nuestros días. En más de un sentido las preguntas originales del francés se transforman a la luz del poderoso planteamiento de Heidegger. Por eso, la carta sobre

el humanismo puede ser entendida, no tanto como respuesta a determinadas preguntas de otro, sino, más bien, como un manifiesto contra el humanismo moderno, el cual ha perdido según Heidegger toda comprensión del sentido de ser hombre.

Desde un comienzo se separa y distancia Heidegger de las ideas de Beaufret; más bien le enmienda las preguntas antes que darles una respuesta. Además, le redefine los conceptos que usa, colocando insistentemente entre comillas las palabras de que se vale su corresponsal. Humanismo, ética, ontología, filosofía, en las acepciones de Beaufret, van entrecomilladas en la carta de Heidegger precisamente porque éste piensa que han sido usadas antes, en las preguntas, de manera inadecuada. Su escrito contiene un panorama de lo que el filósofo ha pensado y dicho sobre el hombre histórico europeo que inventó el humanismo, sobre la situación actual en que la humanidad europea se encuentra, sobre la inutilidad de resucitar la ética y la ontología en términos de la filosofía tradicional. Debido a que en su carta Heidegger trata de explicar en palabras relativamente sencillas su doctrina acerca del destino histórico de Europa, su respuesta se configura como un panorama en que el feroz asalto crítico a la tradición del pensamiento griego maduro y a toda la historia del pensar en la era cristiana queda perfilado con particular claridad y fuerza.

Si comparamos la carta del año 46 con la obra publicada hasta entonces, vemos que no hay, en este texto, argumentos nuevos o consideraciones originales: se trata de una reconsideración global de cosas dichas a lo largo de 20 años, desde que Heidegger publicó *Ser y tiempo* en 1927, pasando por el famoso vuelco (*Kehre*) en su manera de pensar, hasta la fecha en que escribe la carta. Conviene advertir, sin embargo, que en este texto que comentamos los escritos anteriores del pensador y, en particular, *Ser y tiempo* están leídos por su autor desde la posición tardía, adoptada varios años después de aparecer la primera obra. El contenido de *Ser y tiempo*, sostiene Heidegger retrospectivamente, ya anticipa por doquiera la manera madura de pensar. No hay ninguna mención de las vacilaciones, enmiendas, correcciones y cambios de dirección que median entre *Ser y tiempo* y los escritos posteriores al año 1930. Heidegger tampoco se refiere

aquí directamente al cataclismo político nacional y personal que ha revolcado sus circunstancias y su propia vida desde sus raíces. El texto de la carta está marcado, sin embargo, por estos sucesos catastróficos; encontramos que en él se juxtaponen, en efecto, sin mediación alguna, la condena del presente y el pasado extraviados con la esperanza de tiempos teogónicos. Se trata de una combinación, frecuente en la escritura tardía de Heidegger[1], que recuerda las palabras penetrantes de Carl Schmitt: "Vivimos realmente en la teogonía cuando aceptamos el concepto de nihilismo y no queremos quedarnos detenidos en él" (1991, p. 66). El panorama del pensamiento de Heidegger en la *Carta sobre el humanismo* ya posee la unidad ideal que caracteriza a las verdades incuestionables proyectadas fuera del tiempo. Por eso conviene concebir esta carta como un manifiesto que contiene un panorama de la obra de Heidegger, pues definitivamente la reconsideración del pasado no posee la factura de una historia que estudie el desarrollo del mismo.

La discusión se centra muy pronto en la condición del hombre. Heidegger no sólo rechaza todo lo que la filosofía del pasado propuso, sino también cuanto sostienen sobre dicha condición los contemporáneos. "Los orígenes decisivos de la antropología, la definición griega [del hombre como animal capaz de habla] y el hilo conductor de la teología [cristiana que lo concibe como creado a imagen y semejanza de Dios], indican que, por encima de una determinación esencial del ente 'hombre' se olvida preguntar por su ser y que este ser es comprendido, más bien, de manera al parecer obvia, en el sentido del estar ahí (*Vorhandensein*) del resto de las cosas creadas" (ST, 49). Es cierto que Heidegger nunca aceptó considerar al hombre como meramente natural (CH, 79) ni a la historia humana como la sucesión azarosa de acontecimientos sin orden ni significado. Esto es perfectamente claro ya en *Ser y*

---

[1] En *La pregunta por la técnica* dice, por ejemplo: "Mientras más nos acercamos al peligro tanto más claramente comienzan a brillar los caminos de la salvación" (VuA, p. 44).

Tiempo. El hombre no es un animal más entre otros[2], pues desempeña una función insustituible en el mundo, que consiste en revelar lo que hay allí, en comprender lo que es, en conocerlo y decirlo. La esencia del hombre está ligada a la posibilidad de que acontezca la verdad en el mundo. Si no fuese porque la existencia humana es el lugar abierto en el que se presenta, aparece y es dicho el ser de cuanto es, el mundo sería oscuro y carente de sentido, o, mejor dicho, no habría mundo como lo entendemos, esto es, como la totalidad ordenada que abarca, ubica y ofrece posibilidades de ser a todos los entes que son. El hombre es el ente que, en medio de los otros, revela y expresa el sentido del mundo y de lo que lo puebla. Existir humanamente, sostiene Heidegger, es "estar en la verdad" (ST, 221). Nuestra manera de ser reside en la comprensión del ser de los entes, según Heidegger: gracias a la existencia humana ocurre la verdad y la historia humana no es otra cosa que una sucesión de épocas de la verdad (PT, 26-27, 31-37, 40, 42).

Ahora bien, la verdad a la que Heidegger se refiere cuando habla de la esencia del hombre no es una referente a cualquier cosa sino, como la llama el filósofo, se trata de la verdad del ser o de la manifestación de aquello que concede el estar aquí presentes de los entes, cuya presencia se torna palmaria gracias a la existencia capaz de comprender. La doctrina que liga al hombre con la verdad lo asocia también, en consecuencia, con el ser de los entes, del que depende que haya algo ahí que se manifiesta y puede ser comprendido. El mundo como lugar abierto y luminoso en el que llegan las cosas a manifestarse como son necesita de la existencia humana capaz de comprender; pero que haya alguien para comprender y algo para ser comprendido, depende del ser, que ha proferido tanto al hombre como a las cosas. "La 'definición' de la verdad como un estar al descubierto y ser-descubridor no es la mera aclaración de una palabra sino que proviene del análisis de

---

2 Véase la crítica de los puntos de vista antropológico, psicológico y biológico en su contraste con la analítica del estar-aquí (*Dasein*) que propone *Ser y tiempo*; *cf.* ST § 10.

aquellos comportamientos del existente humano que solemos llamar 'verdaderos' en primera instancia. Ser-verdadero en tanto que ser-descubridor es una manera de ser del existente (*Dasein*). Aquello que hace posible tal descubrir deberá necesariamente ser llamado 'verdadero' en un sentido más originario... Descubrir es una forma de ser del estar-en-el-mundo. La conducta circunspectiva y la que se queda simplemente observando, descubren los entes intra-mundanos. Estos llegan a ser lo descubierto. Son 'verdaderos' en un segundo sentido. Primariamente 'verdadero', esto es, descubridor, es el existente humano..." (ST, 220; *cf.* ST § 44).

Esta manera de pensar opera, como es patente, con un distingo entre el ser y los entes. Para entender esta importante distinción conceptual, que ya encontramos en Santo Tomás de Aquino, distinción de la que depende toda la obra filosófica de Heidegger, conviene detenerse un poco en ella, porque el ser y los entes son fáciles de confundir y están ya siempre confundidos en la manera cotidiana de hablar, según el filósofo alemán. El ser, sostiene Heidegger, no es uno más de los entes, ni el ente supremo ni el ente más general, sino la condición trascendental de que haya algo en vez de no haber nada. Desde luego, no debe ser interpretado como un nombre disimulado para hablar de Dios, el ente perfectísimo, como decían los teólogos medievales. Pues este Dios teológico ya está entendido metafísicamente, mediante las categorías que los teólogos cristianos heredaron de los filósofos griegos. Y, en esto Heidegger tiene razón, Dios es concebido por la teología cristiana como un ente, precisamente, aunque el más perfecto entre todos. El ser en el sentido de Heidegger tampoco es una idea, como las entendía Platón, una forma pura y eterna fuera del mundo que sirve de modelo original a las existencias mundanas. Pues esta de las formas puras también es una doctrina metafísica que ignora el distingo que Heidegger está tratando de recuperar meditando sobre los primerísimos tiempos de la filosofía en Grecia: sobre Parménides, Heráclito y otros.

El filósofo alemán sostiene que la historia no nos ofrece ninguna ayuda cuando se trata de pensar la diferencia entre el ser y los entes. De hecho, no tenemos cómo hablar positivamente del ser sin correr el peligro de atribuirle el carácter de las cosas, de-

gradándolo, deformándolo y suprimiendo la diferencia que importa pensar. Sólo podemos decir cosas tan generales y equívocas como: el ser es uno, los entes son muchos; el ser es una condición trascendental, los entes son condicionados e intra-mundanos; el ser se auto-manifiesta dándose a comprender, los entes son manifestados por la comprensión de su ser; el ser es sí mismo, los entes son por sus modos de ser, etc. Ahora bien, a la diferencia entre el ser y los entes la llama Heidegger 'la diferencia ontológica'. Antes de establecerse la tradición filosófica, ya distinguían los primeros pensadores en Grecia, cree Heidegger, entre el ser y los entes. Pues se trata de un distingo sin el cual no habría filosofía ni pensamiento en sentido propio. Pero, aunque los fundadores de la tradición contaban con esta diferencia entre el ser y los entes de diversas clases, al referirse, por ejemplo, al ser de la naturaleza, al ser del pensamiento, al ser de los animales, al ser del arte, al ser de las cosas materiales, al ser del hombre, etc., aquellos fundadores no reflexionaban expresamente, dice Heidegger, sobre el distingo que hacían: ni sobre lo que separaba al ser de los entes ni sobre la manera en que el pensar filosófico operaba con el distingo, la deuda que tenía con él, el alcance que debía atribuirle, etc.

Ya con Platón, sostiene Heidegger siguiendo a Nietzsche, comienza el período metafísico de la historia de la filosofía, que se caracteriza por la confusión expresa y solidificada del ser con los entes. La diferencia ontológica, antes de ser pensada al cabo, queda hundida en el olvido, con la consiguiente degradación del pensamiento humano y de la filosofía como tales, que, como se dijo, dependen de saber que el ser es otro que los entes. El proyecto filosófico inicial de Heidegger en *Ser y tiempo* estaba destinado a despertar al pensamiento de su extravío milenario para hacerlo capaz de asumir otra vez su tarea esencial, que consiste en preguntar por el sentido de ser en cuanto tal. Para poder cumplir tal proyecto era necesaria, pensaba Heidegger, una "recapitulación y destrucción" de la historia de la ontología. Este aspecto del proyecto heideggeriano estaba en el espíritu de los tiempos. Los programas de destrucción y desmontaje del pasado gozaban de gran favor por aquel entonces: casi todo se iba a empezar desde cero, la sociedad, la política, el pensamiento y muchas otras cosas. Todavía

circulan hoy entre nosotros entusiastas programas de 'deconstrucción', como se llaman ahora último, que pertenecen al mismo impulso de darle un viraje radical a los tiempos históricos que desde sus comienzos ha dominado a nuestro siglo.

En la versión de Heidegger, el período de la metafísica que se trata de desmontar o destruir es caracterizado, no como predominio de cierta disciplina filosófica, sino como una época de la historia de la humanidad, decisiva para el curso de la historia toda. La época de la metafísica se caracteriza en el sentido amplio que le da Heidegger, entre otros rasgos porque los hombres se representan al ser a partir de los entes mundanos (ST § 6), de manera que la condición de posibilidad de entes en general se degrada en objeto de la conciencia del ente humano y en lo que, así representado, queda disponible para la manipulación práctica de acuerdo con planes humanos. La era de la técnica ligada a la ciencia moderna es, como época de la historia humana, un modo de revelación del ser: "¿Qué es la técnica moderna? También ella es una desocultación" (PT, 22). Pero una era en que el hombre y todo lo demás con él pierden su sentido auténtico. "El desocultar imperante en la técnica moderna es una provocación que pone a la naturaleza ante la exigencia de liberar energías, que en cuanto tales puedan ser explotadas y acumuladas" (*ibid.*).

La era metafísica o de la técnica[3] también puede ser caracterizada como la del sujeto o la de la 'voluntad de poder', como llamó Nietzsche al principio metafísico que supuestamente anima y genera todas las cosas. Se trata de una época histórica en la que todo lo que es, dice Heidegger en la carta que comentamos, aparece como material disponible para la voluntad del hombre; incluso el hombre llega a verse a sí mismo como un recurso disponible que, aplicado a diversas tareas de acuerdo con las correspondientes técnicas, sirve a los fines de la voluntad. Si estas ideas pareciesen

---

[3] "El nombre 'la técnica' está pensado aquí tan esencialmente, que su significado coincide con el de la expresión: 'la metafísica cabalmente desarrollada'" (SM, 80).

raras bastaría fijarse en un ejemplo cercano y familiar, como el vocabulario de que se valen las instituciones contemporáneas cuando hablan de las personas que las sirven. Las llamadas Oficinas de Recursos Humanos entienden de las personas que trabajan en tales instituciones. Los funcionarios de Recursos Humanos llaman, en efecto, 'recursos' tanto a otros funcionarios como a sí mismos. Les parece que con agregar el epíteto 'humano' ya pueden sumarlos a la lista de los demás recursos: terrenos y edificios, electricidad, agua, maquinaria y recursos humanos. Lo que Heidegger denuncia bajo el nombre de la época metafísica es precisamente este humanismo de los recursos para el cual el hombre es, junto con todo lo demás, una materia sustituible y desechable. El mundo y todos los materiales del trabajo que contiene (CH, 87), de los que la voluntad puede disponer como recursos para sus planes, es el mundo del hombre que se ve a sí mismo como recurso. Pero, objeta el filósofo, el hombre no es un mero animal de trabajo (SM, 72), aunque ahora se tienda a verlo como tal. "A la humanidad de la metafísica se le sustrae la verdad todavía oculta del ser. El animal que trabaja está abandonado a la agitación (*Taumel*) de sus fabricaciones (*Gemächte*) para que se destroce a sí mismo y se pierda en la nada insignificante" (SM, 73).

Cuando Beaufret le pregunta a Heidegger si no hay modo de devolverle un sentido a la palabra 'humanismo', está pensando en la barbarie de las dos grandes guerras que Europa había logrado organizar en menos de cincuenta años. Pero cuando Heidegger le contesta usa la palabra 'humanismo' como el término que designa a la autocomprensión que el hombre europeo de la era metafísica tiene de sí mismo. El humanismo propiamente tal, el histórico, sostiene Heidegger, se formula por primera vez con este nombre en tiempos de la república romana. "El *homo humanus* se contrapone al *homo barbarus*. El *homo humanus* es aquí el romano que eleva y ennoblece a la *virtus* romana 'incorporándose' la 'paideia' tomada de los griegos. Los griegos son los griegos de la época tardía del helenismo, cuya cultura era enseñada en las escuelas filosóficas. Esta educación consiste en la *eruditio et institutio in bonas artes*. La 'paideia' así entendida es traducida al latín por '*humanitas*'. Es en Roma donde encontramos el primer humanis-

mo. Por eso el humanismo seguirá siendo en su esencia un fenómeno específicamente romano que procede del encuentro de la romanidad con la cultura de los griegos tardíos. El llamado renacimiento italiano de los siglos XIV y XV es un renacimiento de la romanidad [antigua]. Porque importa esta romanidad, importan también el humanismo y la educación griega. Pero lo griego es visto siempre en su forma tardía, y aun esta misma, visto a la romana. También el *homo romanus* del renacimiento está en oposición al *homo barbarus*. Pero lo in-humano es aquí el pretendido barbarismo de la escolástica gótica del medioevo. Al humanismo entendido históricamente pertenece siempre por ello un *studium humanitatis* que en determinado modo se remite a la antigüedad y que siempre acaba convirtiéndose en revivir a lo griego. Esto se muestra en nuestro humanismo del siglo XVIII, que está sostenido por Winckelmann, Goethe y Schiller. Hölderlin, en cambio, no pertenece al 'humanismo', y esto porque piensa el destino esencial del hombre más originariamente de lo que es capaz de hacerlo este humanismo" (CH, 62-63).

Heidegger reconoce la existencia de otros tipos de humanismo que el que se genera mediante la apropiación de lo griego helenístico por los romanos. La carta menciona, en efecto, el humanismo cristiano, el de Marx y el de Sartre, que no son ni antiquizantes ni se concentran en elevar y ennoblecer a los individuos de ciertos grupos mediante los estudios humanísticos. El fin de estos otros humanismos suele ser diferente y puede consistir en el propósito de salvar el alma, sostiene Heidegger, como en el caso de la versión cristiana del humanismo. "A pesar de ser estos tipos de humanismo tan diferentes en cuanto a su fin y fundamento, en cuanto a la especie y medios de su realización, en cuanto a la forma de su doctrina, todos ellos coinciden, sin embargo, en entender que la humanidad del *homo humanus* se explica a partir de una interpretación ya establecida de la naturaleza, de la historia, del mundo, del fundamento del mundo o del conjunto de lo que es" (CH, 63). De manera que la variedad de los humanismos históricos es más aparente que sustantiva, según Heidegger. Todos ponen en la base de sus varias formulaciones del humanismo la concepción griega clásica del hombre como animal racional. De esta interpretación del

raras bastaría fijarse en un ejemplo cercano y familiar, como el vocabulario de que se valen las instituciones contemporáneas cuando hablan de las personas que las sirven. Las llamadas Oficinas de Recursos Humanos entienden de las personas que trabajan en tales instituciones. Los funcionarios de Recursos Humanos llaman, en efecto, 'recursos' tanto a otros funcionarios como a sí mismos. Les parece que con agregar el epíteto 'humano' ya pueden sumarlos a la lista de los demás recursos: terrenos y edificios, electricidad, agua, maquinaria y recursos humanos. Lo que Heidegger denuncia bajo el nombre de la época metafísica es precisamente este humanismo de los recursos para el cual el hombre es, junto con todo lo demás, una materia sustituible y desechable. El mundo y todos los materiales del trabajo que contiene (CH, 87), de los que la voluntad puede disponer como recursos para sus planes, es el mundo del hombre que se ve a sí mismo como recurso. Pero, objeta el filósofo, el hombre no es un mero animal de trabajo (SM, 72), aunque ahora se tienda a verlo como tal. "A la humanidad de la metafísica se le sustrae la verdad todavía oculta del ser. El animal que trabaja está abandonado a la agitación (*Taumel*) de sus fabricaciones (*Gemächte*) para que se destroce a sí mismo y se pierda en la nada insignificante" (SM, 73).

Cuando Beaufret le pregunta a Heidegger si no hay modo de devolverle un sentido a la palabra 'humanismo', está pensando en la barbarie de las dos grandes guerras que Europa había logrado organizar en menos de cincuenta años. Pero cuando Heidegger le contesta usa la palabra 'humanismo' como el término que designa a la autocomprensión que el hombre europeo de la era metafísica tiene de sí mismo. El humanismo propiamente tal, el histórico, sostiene Heidegger, se formula por primera vez con este nombre en tiempos de la república romana. "El *homo humanus* se contrapone al *homo barbarus*. El *homo humanus* es aquí el romano que eleva y ennoblece a la *virtus* romana 'incorporándose' la 'paideia' tomada de los griegos. Los griegos son los griegos de la época tardía del helenismo, cuya cultura era enseñada en las escuelas filosóficas. Esta educación consiste en la *eruditio et institutio in bonas artes*. La 'paideia' así entendida es traducida al latín por '*humanitas*'. Es en Roma donde encontramos el primer humanis-

mo. Por eso el humanismo seguirá siendo en su esencia un fenómeno específicamente romano que procede del encuentro de la romanidad con la cultura de los griegos tardíos. El llamado renacimiento italiano de los siglos XIV y XV es un renacimiento de la romanidad [antigua]. Porque importa esta romanidad, importan también el humanismo y la educación griega. Pero lo griego es visto siempre en su forma tardía, y aun esta misma, visto a la romana. También el *homo romanus* del renacimiento está en oposición al *homo barbarus*. Pero lo in-humano es aquí el pretendido barbarismo de la escolástica gótica del medioevo. Al humanismo entendido históricamente pertenece siempre por ello un *studium humanitatis* que en determinado modo se remite a la antigüedad y que siempre acaba convirtiéndose en revivir a lo griego. Esto se muestra en nuestro humanismo del siglo XVIII, que está sostenido por Winckelmann, Goethe y Schiller. Hölderlin, en cambio, no pertenece al 'humanismo', y esto porque piensa el destino esencial del hombre más originariamente de lo que es capaz de hacerlo este humanismo" (CH, 62-63).

Heidegger reconoce la existencia de otros tipos de humanismo que el que se genera mediante la apropiación de lo griego helenístico por los romanos. La carta menciona, en efecto, el humanismo cristiano, el de Marx y el de Sartre, que no son ni antiquizantes ni se concentran en elevar y ennoblecer a los individuos de ciertos grupos mediante los estudios humanísticos. El fin de estos otros humanismos suele ser diferente y puede consistir en el propósito de salvar el alma, sostiene Heidegger, como en el caso de la versión cristiana del humanismo. "A pesar de ser estos tipos de humanismo tan diferentes en cuanto a su fin y fundamento, en cuanto a la especie y medios de su realización, en cuanto a la forma de su doctrina, todos ellos coinciden, sin embargo, en entender que la humanidad del *homo humanus* se explica a partir de una interpretación ya establecida de la naturaleza, de la historia, del mundo, del fundamento del mundo o del conjunto de lo que es" (CH, 63). De manera que la variedad de los humanismos históricos es más aparente que sustantiva, según Heidegger. Todos ponen en la base de sus varias formulaciones del humanismo la concepción griega clásica del hombre como animal racional. De esta interpretación del

hombre está excluida su relación con la verdad del ser, sostiene Heidegger, y es precisamente esta relación la que le confiere verdadera dignidad a la existencia y misión de los hombres en este planeta.

"La metafísica no pregunta por la verdad del ser. Por ello tampoco pregunta nunca por el modo en que la esencia del hombre pertenece a la verdad del ser. Esta pregunta no sólo no se la ha planteado hasta hoy la metafísica, sino que es una pregunta inabordable para ella como metafísica. Aún espera el ser que el hombre lo piense como tal y lo interrogue. Comoquiera que, pensando en la esencia del hombre, se defina la razón del animal y la inteligencia del ser viviente, ya sea como 'facultad de principios' o 'de categorías' o de otro modo, en todos los casos y siempre de nuevo la esencia de la razón es fundada de tal modo que toda captación de un ente en su ser, el ser mismo ya está revelado y apropiado en su verdad... De igual modo, con 'animal' (*zoon*) ya estaría dada en su verdad una interpretación de la 'vida' ...Ante todo quedaría aún por preguntar si la esencia del hombre reside primordialmente y de manera decisiva en la dimensión de la animalidad. ¿Estamos en buen camino hacia la esencia del hombre cuando lo definimos como un 'ser viviente' entre otros, distinguiéndolo de las plantas, los animales y Dios?" (CH, 65-66).

Pero el rechazo del 'humanismo' histórico, dice Heidegger, no implica una defensa de la barbarie o una invitación a la inhumanidad (CH, 95-97), sino a la posibilidad, que comienza a vislumbrarse hoy, de salir de la época de la metafísica que ha dominado a la historia occidental desde los tiempos de Platón en adelante (CH, 94). ¿Quién desea devolverle un sentido a esa palabra, quién desea retener la peligrosa interpretación tradicional de la existencia humana, que le niega al hombre su vocación esencial para la verdad? Heidegger implica que nadie hoy puede querer prolongar y conservar el modo de ser hombre que ha caracterizado a la tradición europea que se entiende a sí misma como 'humanística'. Pero sus lectores de hoy sabemos muy bien que la inmensa mayoría de los pueblos de la tierra está embarcada ahora mismo en el proyecto de europeizarse, o de desarrollarse, como lo llaman algunos. Modernizarse, europeizarse no les parece terrible más que a algunos; a

otros, desde los japoneses hasta los chechenes, nos parece, digamos, dudoso pero esperanzador. Pero, es verdad que este desacuerdo no es filosófico, o, como tal vez diría Heidegger, no lo es a primera vista. Se trata, simplemente, de una opción vital por un modo de vida cuyos orígenes y destino no están a la vista de quienes lo eligen.

Para terminar con esta presentación de la carta de Heidegger a Beaufret voy a enumerar algunas razones adicionales por las que el filósofo rechaza tan decididamente la posibilidad de convertirse en un heredero y portador del humanismo europeo tradicional, y la idea del otro futuro en que se funda tal rechazo.

La humanidad europea –y americana– es una humanidad caída, sostiene Heidegger. Habiendo olvidado al ser, vive gravemente apremiada por los entes que quiere dominar y subyugarse; devastada por los quehaceres frenéticos e interminables que le impone su manera de entender la vida humana. Pero la voluntad de poder no sólo ha arruinado al hombre y sus posibilidades sino también al planeta que le sirve de residencia. La humanidad actual no se entiende a sí misma y por eso tampoco entiende ni a la tierra ni a la naturaleza. La ruina de las cosas naturales, del aire y del agua, de la vegetación y los animales, ofrece un testimonio irrefragable de la insensatez que caracteriza a la humanidad que se dispuso modernamente a conquistar la naturaleza para ponerla al servicio del poderío técnico del hombre. La celebración del progreso técnico y económico ha redundado en el desastre ecológico que hoy lamenta todo el mundo. Pero no hay nadie que sepa como detener el proceso destructivo, que todavía puede llegar mucho más lejos de lo que nos ha tocado experimentar hasta ahora. A esta humanidad sin metas, sin dirección, que ha perdido la tierra por ambición e ignorancia y que ahora no sabe qué hacer consigo misma, Heidegger la llama la humanidad sin hogar y sin patria: *heimatlos*. Sólo una nueva comprensión del ser, una nueva postura frente a la verdad, ofrecen una alternativa, según Heidegger; pero ellas no deben pertenecer al espíritu de la tradición metafísica que nos trajo hasta aquí. Más bien, deben haberse desprendido de la voluntad de poder que ha caracterizado a la época de la verdad durante los últimos 25 siglos. La única esperanza de futuro está ligada al pensamiento del

ser que resultará de la siguiente combinación: del desasimiento de las cosas y de una apertura al misterio (*Geheimnis*).

Dice Heidegger, en efecto, lo que sigue: "*El sentido del mundo técnico se oculta.* Pero si prestamos verdadera y constante atención a que por todos lados nos roza un sentido escondido en el mundo técnico, entonces nos encontramos en el ámbito de aquello que se nos oculta precisamente acercándosenos. Lo que de este modo se muestra y a la vez se sustrae, es el rasgo fundamental de aquello que llamamos el misterio. A la actitud gracias a la que nos mantenemos abiertos para el sentido oculto en el mundo técnico, la llamo *la apertura al misterio.*

El desasimiento de las cosas y la apertura al misterio van juntos. Nos dan la oportunidad de habitar el mundo de una manera completamente diversa. Nos prometen un nuevo suelo y tierra en los que pararnos y permanecer dentro del mundo técnico y sin que éste nos ponga en peligro" (Gel, 26).

El ataque contra el humanismo de la era metafísica no convierte a Heidegger en un anti-humanista en todo respecto. Pues, aunque el filósofo rechaza el vocabulario y algunas de las representaciones de la tradición humanística, no por eso consigue separarse completamente de los varios aspectos e ingredientes de la concepción criticada. Es cierto que la posición heideggeriana le asigna al hombre un lugar mucho más exaltado y honroso que el que nunca tuvo de acuerdo con el pensar tradicional: su íntima conexión con la posibilidad de una nueva manifestación del ser y el servicio que presta tanto a la verdad como al lenguaje lo enaltecen y lo recuperan para lo que tal vez sería mejor llamar un verdadero humanismo. Pero la crítica de Heidegger, ligada como siempre a cierta ostentación de originalidad revolucionaria, adolece tanto de parcialidad como de algo de mezquindad de juicio debido a que su discusión destaca sólo aquellos aspectos del humanismo tradicional que degradan y empequeñecen al hombre antiguo y moderno. Pero, ¿no fue, acaso, la celebración de los méritos inigualables del hombre entre todas las criaturas uno de los motivos principales del humanismo pretérito? La posición de Heidegger, muy competitiva en este respecto, sólo consigue separarlo de sí y distinguirse un poco justamente mediante aquello que lo une de manera estrecha a la tradición humanística.

¿FILOSOFÍA A DESTIEMPO?

Man darf sagen, dass noch nie eine
so "unphilosophische"
Zeit war wie die heutige...

Heidegger

Heidegger llegó a la universidad alemana en una época en que la filosofía que allí se practicaba estaba dominada por aspiraciones que impresionaron al joven filósofo como graves extravíos. El deseo de imitar a las ciencias o de hacer filosofía científica en un sentido moderno del término, por una parte, y la tendencia a considerar que la filosofía era cosa del pasado, que su enseñanza debía consistir en el aprendizaje e investigación de la historia de la disciplina, dejaban prácticamente sin tarea a las vocaciones contemporáneas más ambiciosas. Junto con desarrollar su propia posición, que entraña la idea de un nuevo comienzo del pensar filosófico, critica Heidegger tanto al cientificismo como al intento de remitir a la filosofía al pretérito. En este sentido, y a la par con Husserl, reclama que, en materias filosóficas, todo está por hacerse. Su época le parece, sin embargo, y este diagnóstico lo separa de Husserl, tan ajena a la filosofía como ninguna que haya existido antes. "Es posible decir", sostiene más de una vez, "que nunca ha habido un tiempo más afilosófico que el presente".

La relación del filósofo y de la filosofía con el pasado, el presente y el futuro de la filosofía o, mejor, la relación de la filosofía con el tiempo adecuado para hacerla, es una cuestión incitante para nosotros y esperaríamos que Heidegger, que exploró e interrogó al tiempo como nadie lo había hecho, tuviera mucho que enseñarnos al respecto. Pero, aunque el filósofo alemán habló continuamente del tiempo y la temporalidad, nunca ofrece algo que pudiera llamarse una teoría general o una doctrina del tiempo conceptualmente bien delineada. En áreas particulares, sin embargo,

las de la temporalidad de la existencia individual cotidiana, la de las relaciones entre pensamiento y memoria, intencionalidad y temporalidad extático-horizontal, para no dar más que algunos ejemplos, tiene más que decir sobre el tiempo que otro cualquiera en este o en otro siglo. Heidegger se refirió sin cesar al presente y al pasado; sólo en ciertos contextos, aunque bien extrañamente a veces, al futuro (GF, 40-43). Casi no hay escrito suyo en el que falte la discusión del tiempo a la sazón actual y de su relación ya sea con el pretérito, ya con el origen de la filosofía o con la actividad de pensar.

Heidegger nunca estimó la actualidad como buena o favorable para pensar (SdD, 28; GF, 13); sus escritos están salpicados de observaciones sobre la dificultad, la dureza de tener que hacerlo ahora, precisamente, e incluso algunas de sus doctrinas interpretan la situación entonces actual como parte de un vasto destino adverso al pensamiento. La actualidad, sostiene, es el tiempo de la desaparición de la filosofía y de la aparición de sus sustitutos (SdD, 28). En este sentido se puede decir que Heidegger se entendió como el hijastro de su tiempo. Aunque sus posiciones acerca del tiempo de la filosofía experimentan, como otros aspectos del pensamiento de Heidegger, un señalado cambio a lo largo de la historia intelectual del filósofo, el juicio sobre la penuria del presente para la posibilidad de pensar filosóficamente se mantiene y hasta se agrava. Por diversos motivos, filosofía ahora será siempre, para Heidegger, filosofía en mala hora o a destiempo.

Otro rasgo constante de su convicción acerca del tiempo del pensar es la descalificación de la historiografía en todas sus formas[1]. El pasado, en cuanto reconstruido por el conocimiento de las

---

[1] Es probable que el verdadero propósito de la voluntad de separarse del pasado ya historiado sea el de reclamar para los tiempos presente y venidero su fecundidad, su posibilidad de ser fuente de creaciones y de grandeza. "Toda historia mira hacia atrás, aún aquella que actualiza el pasado" (GF, 40; *cf.* 1-57). Es evidente que Heidegger quiso mostrar que no todo ha pasado ya, que lo que importa está surgiendo

cosas hechas, le parece irremisiblemente inauténtico, derivado, falsificante (EHD, 73). La historia sabida operaría, sostiene, como una pantalla que nos sustrae el suceder pretérito original y nos roba el mundo posible de la hora actual (ST, 21-22, 219, 220). Esto aplica tanto a la historiografía en general como a la historia de la filosofía (WhD, 90, 104; GF, 11-12). "Pues la intención decisiva de nuestras preguntas es liberarnos del pasado (*des Bisherigen*), no porque se trate del pasado, sino porque carece de base", dice en una lección dictada en el año 1937/38 (GF, 33). Heidegger fue un gran conocedor de la filosofía del pasado, pero su palabra descalifica tal saber, previene contra la intención de adquirirlo, y, en especial, contra el peligro de confundir a la filosofía, que es para él una tarea pendiente, con el conocimiento de su pasado.

Debido a que el alcance y los logros de la historiografía son, en nuestra época, tan grandiosos, y se hacen continuamente presentes en todos los ámbitos de la existencia, nadie que les niegue radicalmente su valor debería contar con poder sustituirlos por sus propias investigaciones y los resultados que de ellas pudiera obtener. Un rechazo masivo del saber historiográfico en aras de una recuperación más auténtica del pasado cuesta hoy, literalmente, un ojo de la cara, y hasta puede costar los dos. Pues, por una parte, es mucho lo que se sacrifica; y, también, como se puede ver en el caso de Heidegger, es casi imposible rechazar a la sola historiografía como *manera* de ocuparse del pasado sin perder al mismo tiempo el pretérito como tal. Ocurre como con la naturaleza: un filósofo que rechazara en bloque y consecuentemente las ciencias modernas se quedaría sin mundo, o, a lo sumo, con un mundo pas-

---

o por surgir. Señaló insistentemente que el tiempo no sólo se lleva lo que ha llegado a ser sino también trae lo que no había hasta ahora; que no sólo quita lo que creíamos tener sino también otorga, concede, dando por igual lo esperado y lo inesperado. "La característica del traer forma parte del tiempo. También en nuestra lengua decimos: con el tiempo llegará o el tiempo lo traerá. Mientras entendamos el tiempo como mera sucesión no le podremos hacer un lugar al traer del tiempo." (*Seminare*, p. 63).

toril y de bosques sagrados de que ya no van quedando sino rastros sobre el planeta. Es verdad que la omnipresencia de la historia y de lo histórico en la vida actual es ambigua, a la vez maravillosa y confundidora. Heidegger no apreció, me parece, sino su capacidad de confundir y de extraviar al que busca orientarse en el camino propio. Cuando el filósofo habla de la apropiación distorsionada del pasado que caracteriza al presente y de la avalancha del saber histórico en el que estamos como embalsamados, y le opone a esta situación el proyecto de un pensar que deconstruye los 25 siglos de la filosofía ya historiada para recuperar el origen, vemos, sin duda, el sentido de su empresa y admiramos, tal vez, su audacia. Pero, por otra parte, no podemos negar que la obra de Heidegger quedó marcada por el sacrificio del tiempo conocido, por la renuncia al pasado reconstruido por la comprensión y la inteligencia de los dos siglos y medio de ciencia histórica y de historia *filosófica* de la filosofía.

Si Heidegger denuncia la penuria del presente y menoscaba el interés cognoscitivo en el pasado histórico, ¿qué nos deja, qué le queda a la filosofía? Al presente le encomienda el pensar esencial como tarea. Del pasado interesa, dice, recuperar su origen y subsanar la pérdida de tal origen. Nosotros queremos saber ahora, en vista de ello, cómo concibió Heidegger al tiempo en el que estas dos encomiendas del pensar esencial y de la recuperación del origen y superación del olvido del ser se podrían llevar a cabo. Desde muy joven piensa Heidegger sobre el tiempo, en todo caso desde varios años antes de preguntar por el sentido del ser. Cuando era todavía a medias neo-escolástico y a medias neo-kantiano ya va detrás de la cuestión del tiempo y nunca la da por agotada o resuelta mientras vive. "El tiempo, un asunto del pensar, presumiblemente *el* asunto" ("*Zeit – eine Sache, vermutlich die Sache des Denkens*" (SdD, 4)). Al período que precede a *Ser y Tiempo*, específicamente al año 1916, le debemos, en efecto, un ensayo acerca del concepto de tiempo en la ciencia histórica (FS, 355-375). *La teoría de las categorías y del significado de Duns Scoto* (1915; en FS, 131-353) contiene declaraciones sobre el tiempo y la filosofía (FS, 136-140) que, miradas desde el conocimiento de la obra posterior de Heidegger, llaman la atención en dos

sentidos diversos. Por una parte impresionan por lo desprevenidas: el joven pensador representa allí sin reservas una posición de escuela que está, sin embargo, pronto a abandonar. Pero, por otra parte, en su voluntariosa disposición para usar el nombre y el concepto de tiempo sin la menor consideración hacia sus significados habituales, ya está presente en este trabajo una de las principales características del Heidegger futuro.

En este estudio dedicado al supuesto Duns Scoto combate Heidegger los prejuicios contra la escolástica; para salir de ellos, sostiene (FS, 136), es bueno estudiar a la escolástica históricamente. Pero tal estudio no permitirá, en general, hacer una evaluación *filosófica* de esta parte de la filosofía medieval. Pues la historia de la filosofía es una disciplina que aborda su tema desde fuera, o fácticamente, consiguiendo desvirtuarlo hasta hacerlo irreconocible. De modo que si un asunto pertenece al campo científico de la filosofía, dice Heidegger, no pertenece al de la historia y si es parte de ésta no lo será de aquél (FS, 137). Además, los problemas de la filosofía se repiten debido a la constancia de la naturaleza humana. Pero lo principal es que el interés filosófico está dirigido a los problemas en sí, sostiene Heidegger; se puede, por eso, hacer abstracción del tiempo en este caso. "*El tiempo*, entendido como categoría *histórica* queda, *por decir así, suspendido*. Las varias soluciones emparentadas que reciben las cuestiones filosóficas se reúnen entre ellas, dirigidas de modo centrípeto hacia el problema en sí." (FS, 138).

¿Una historia sin tiempo, la de la filosofía? ¿Una variedad de problemas en sí que, propiamente, no ocurren ni se suceden? Esta es, como sabemos, la teoría neo-kantiana de la historia de la filosofía como historia de *los* problemas filosóficos. Heidegger no conservará esta posición, pero el haberla sustentado al iniciar su actividad filosófica es muy importante para su trayectoria intelectual, que se caracteriza, entre otras cosas, por establecer una separación insubsanable entre el presente de la filosofía y su pasado histórico conocido. En efecto, diez, doce años después de 1916, el autor de *Ser y tiempo* no encuentra todavía, entre los muchos modos de temporalidad que distingue en esta obra, una propia para la filosofía, un tiempo peculiar del pensar. En *Ser y tiempo* el tiempo

resulta ser el fundamento ontológico de la existencia humana[2]. Esta existencia, cuyo análisis presenta el libro, le da ocasión al filósofo para establecer muchos modos diversos de temporalidad: la de la existencia auténtica en contraste con la temporalidad vulgar de la existencia caída, la temporalidad de la existencia cotidiana, el tiempo de la historiografía, el tiempo como sucesión de ahoras, el tiempo del mundo, entre otras formas. Ciertamente el libro de 1927 exhibe con éxito la temporalidad del *Verstehen*, de la comprensión, que es parte de la existencia humana en cuanto ella se proyecta hacia sus propias posibilidades de ser. Pero el pensar filosófico (*das Denken*) no es lo mismo que el comprender; la actividad del que piensa, o pregunta por el sentido del ser, no sólo no coincide con las actividades de la vida cotidiana descritas por la ontología fundamental, sino no parece ni siquiera pertenecer a este orden manipulativo de cosas, repetitivo, charlatenesco y limitado de horizontes que es la existencia cotidiana del hombre la mayor parte del tiempo la mayoría de las veces.

Sin embargo, en *Ser y tiempo* la existencia del filósofo no es analizada en su peculiaridad ni se le reconoce al tiempo de la filosofía ningún carácter original. Esta falta de atención no constituye un obstáculo, sin embargo, para que Heidegger se refiera continuamente en este libro a la historia de la filosofía, a su propia relación con ella y al futuro de la filosofía en cuanto proyecto de Martin Heidegger. Creo que se puede decir que hasta 1927 Heidegger no cuenta todavía con que hay aquí un problema inexplorado. Procede, por eso, a resolver la cuestión de la temporalidad de la filosofía pre-analíticamente, para usar su vocabulario. El planteamiento pre-analítico contenido en *Ser y tiempo* que nos interesa a propósito de nuestro tema, consta de los siguientes tres elementos.

---

2 "La temporalidad... se temporaliza" ("*Die Zeitlichkeit... zeitigt sich*": ST, 328). Adviértase que en este pasaje lo que temporaliza ya no es la existencia (*Dasein*), como ocurría todavía en la "Historia del concepto de tiempo", la primera versión de ST, sino, más bien, lo que Heidegger llama en esta obra "la temporalidad primordial", que precede al *Dasein*.

1) El esquema de la temporalidad de la existencia cotidiana pasa a servir de guía inexplícito de las referencias que se hacen a las relaciones entre el pensamiento actual, el pasado y el futuro de la filosofía[3].
2) De acuerdo con aquel esquema de la temporalidad cotidiana, el filósofo existente se encuentra con un pasado de la filosofía que está disponible para que el pensador adopte libremente una de las dos siguientes decisiones frente a él. O se lo apropia (*Aneignung der Vergangenheit*; ST, 20-21, 220) o lo rechaza como tradición que amenaza con privar a la existencia pensante de sus más propias posibilidades de ser (*Tradition*; ST, 21-22, 219, 220).
3) *Ser y tiempo* ha abandonado ya, hasta cierto punto, el concepto neo-kantiano de los primeros escritos, según los cuales la filosofía propiamente no tiene historia, porque sus problemas son eternos. Ahora asumirá, en cambio, la interpretación de la historia de la filosofía como 'historia' de la metafísica. La nueva posición historicista, proveniente de Dilthey pero reinterpretada por Heidegger, es mucho más parecida a la

---

[3] Esta posición, que presenta a la filosofía como una modalidad de la existencia del filósofo, cuya comprensión inexplícita del ser de los entes, característica de la existencia como tal, se convierte, en su caso, en actividad pensante dedicada a hacer explícito el sentido del ser, ya figura en las lecciones dictadas por Heidegger en Friburgo en el semestre de invierno de 1921-22 y publicadas en 1985 en el volumen 61 de las obras completas. El tiempo de la vida fáctica, como Heidegger solía llamar en esos años a lo que sería, más tarde, *das Dasein*, ofrece la posibilidad de una recuperación auténtica del origen de la filosofía en Grecia. Esta posibilidad, cuya suerte depende de la resolución y la seguridad de la visión anticipativa del propósito de la filosofía que caracterizan al filósofo, tendría que ser la raíz de una temporalidad filosófica peculiar, en el caso de que Heidegger admitiera tal cosa. Pero no lo admite expresamente, tal vez porque la noción de que la verdad del ser pudiera ser una modalidad de la existencia del filósofo no resulta sostenible después del vuelco (*Kehre*) de su manera de pensar.

idea neo-kantiana de lo que parece a primera vista, pues no tener pasado y tener un pasado globalmente extraviado e invalidado por el olvido del ser, que es lo único que de veras se trata de pensar, son dos cosas perfectamente comparables y hasta, en muchos respectos, parecidas.

Pero en la nueva posición de *Ser y tiempo* el presente del pensamiento queda privado de la consistencia y orientación que antes le proporcionaban al pensar filosófico la fijeza de la naturaleza humana y los problemas eternos de la filosofía. Heidegger arrojaría a la existencia pensante en la más cabal falta de horizontes, la condenaría al desierto, si no facultara al existente para convertir a la filosofía en algo disponible para ser tomado o dejado por la existencia que se proyecta hacia sus posibilidades de ser. "La existencia se elige su héroe", dice Heidegger a propósito de la repetición (ST, 385), que cae dentro del esquema de opciones frente al pasado que mencionamos. La filosofía misma, carente de historia propia suya y de realidad independiente, queda así reducida a no ser sino una posibilidad de la existencia del pensador. El tratamiento que el tiempo de la filosofía indirectamente recibe en *Ser y tiempo* consta, entonces, en lo esencial, de los tres elementos que señalamos: la temporalidad cotidiana, la alternativa de o apropiarse o desligarse del pasado y la interpretación del pretérito de la filosofía como "ontología tradicional" o "metafísica".

Se podría pensar, tal vez, que era imposible que Heidegger se planteara el problema del tiempo de la filosofía en su primer libro. Pues, dice Heidegger allí, la actividad de pensar (en el sentido del ser) no ha comenzado todavía; aún nos falta reconquistar el entendimiento de la pregunta por el ser, que es lo único de que el pensamiento filosófico se ocupa. "Esta pregunta está olvidada hoy" (ST, 2; *cf.* 21). "La elaboración concreta de la pregunta por el sentido de (la expresión) '*ser*' es el propósito de este libro. La interpretación del *tiempo* como el horizonte posible de todo entendimiento del ser en general es su meta provisoria" (ST, 1). En 1926 el pensar pertenece, pues, para Heidegger, al futuro; aunque, según el libro se explica a sí mismo, el pensamiento del ser se inicia aquí mismo, el pensar filosófico no constituye todavía algo que podamos explorar, interrogar, analizar. ¿Cómo se podría, en tales circunstan-

cias, discutir su temporalidad? ¿Será posible que Heidegger no se refiera en *Ser y tiempo* a una temporalidad peculiar del pensar filosófico por la simple razón de que a él le pasa lo mismo que al lector, esto es, que no sabe todavía lo que es, en el momento de emprender el camino, el pensamiento en el nuevo sentido que le atribuye su propio proyecto teórico? (*Cf.* ST, 5, 7, 14-5, etc.). Por varios motivos obvios esta salvedad no se puede hacer (*Cf.* ST, 5, 7, 14-15, etc.; SdD, 28, 32). El filósofo reclama entonces (ST, 92-101; 214-219) y después (SdD, 28), ya en escritos inmediatamente posteriores a *Ser y tiempo* (*Wahrheit*, 26-27), encontrarse pensando más allá de la manera metafísica de hacerlo. Además, asevera demasiadas cosas, a lo largo de todo este libro, acerca del pasado de la filosofía; todas ellas presuponen que el pensador ha conseguido situarse fuera de la historia de la filosofía arruinada por la pérdida de la revelación originaria que la funda. Es este pasado, precisamente, el que amenaza a la actualidad pensante con impedirle el acceso a la pregunta fundamental de la filosofía; este pasado, el tiempo del olvido del ser, que la tradición metafísica nos ha legado, etc. *Ser y tiempo* contiene, en efecto, lado a lado, una teoría del pretérito de la filosofía y un proyecto para su futuro. El futuro proyectado no aparece, sin embargo, como un mero y nudo plan sino más bien como uno que ya entrega un fruto suyo a la actualidad que es una primera muestra del porvenir. Tal muestra consiste, por cierto, en la ontología que interroga a la existencia humana en vista de su ser posible. El presente en el que el porvenir ya asoma, constituye, entonces, una parte suya legítima, la preparación indispensable del pensar filosófico futuro, dedicado al sentido del ser.

En suma, si buscamos al tiempo de la filosofía en *Ser y tiempo* no encontraremos nada comparable a las brillantes exposiciones dedicadas, por ejemplo, a la temporalidad del cuidado existencial (*Sorge*), a la temporalidad de la existencia resuelta (*Entschlossenheit*) o a la del temor (*Furcht*). El libro tampoco ofrece lo que pudiera ser llamado una doctrina de la historia de la filosofía. Pues, por un lado, el pasado de la filosofía carece para Heidegger de unidad y de coherencia: está, en efecto, dividido en un brevísimo origen del pensamiento (*Herkunft*) y en un olvido de la mostración original que se extiende incomprensiblemente por más de 20 siglos.

Sólo mucho más tarde elaboró Heidegger la noción de una copertenencia de mostración y ocultación del ser[4], reinterpretando el olvido de *Ser y tiempo* como una "parte" de la iniciativa de mostrarse/sustraerse del ser (SdD, 23, 44, 56). Esta copertenencia le podría devolver la unidad a lo que comúnmente llamamos la historia de la filosofía, pero Heidegger no llega a interesarse por este asunto, como vimos. Además de la división que afecta al pasado de la filosofía en *Ser y tiempo* ni el presente ni el futuro de la filosofía son analizados por Heidegger aquí en vista de su organización en una estructura temporal que los abarque. Tal como cuando era neo-kantiano, el único lazo que Heidegger reconoce entre el origen pre-socrático de la filosofía, el presente de *Ser y tiempo* y el futuro de la filosofía, es la cuestión del ser, la pregunta permanente por su sentido. El tiempo no desempeña aquí ningún papel, sino sólo la identidad de un mismo problema, de *el* problema de la filosofía.

Ser y tiempo menciona el futuro como la tarea pendiente de preguntar por el ser y el presente como un primer producto de la actividad de la existencia pensante que se ha dado aquella tarea. En contraste con esta inserción del presente y el porvenir en la existencia del filósofo, el olvido pretérito del ser parece la determinación fáctica de una circunstancia intramundana, un rasgo de lo

---

4 La elaboración detallada de la idea de *Ereignis* como encuentro de una mostración y de su comprensión, la correlación hermenéutica en que consiste la revelación de la verdad, pertenece, en la obra de Heidegger, a la década de los años 30. Pero Heidegger sostuvo ya antes de ST que había encontrado esta noción en varios pensadores griegos. En efecto, se la habrían sugerido el 'logos' y la 'physis' de Heráclito, la identidad de ser y pensamiento de Parménides y el libro VI de la *Ética Nicomaquea* de Aristóteles. En sus lecciones de 1924-25, dedicadas al *Sofista* y al *Filebo* de Platón (*Interpretation platonischer Dialoge*) y en una conferencia sobre Aristóteles dictada en Colonia en 1924 inicia Heidegger el desarrollo, a partir del pensamiento antiguo, de la correlación entre la comprensión hermenéutica y la verdad como acontecimiento (*Ereignis*).

efectivamente pensado y dicho por otros. Las dos primeras dimensiones del tiempo, presente y futuro, son posibilidades de la existencia mientras que el pasado de la filosofía es una realidad disponible para tomar o dejar. Finalmente, *Ser y tiempo* distingue entre la auténtica historia de las actividades humanas y la historiografía de las mismas que las trata como hechos preteridos, o establece la separación de la historia (*Geschichte*) y la historiografía (*Historie*), que ya mencionamos. Estas tematizaciones del tiempo del pensamiento en *Ser y tiempo* son tan heterogéneas que resisten toda unificación posible. Tenemos, en efecto, un proyecto de futuro, un libro de ontología fundamental, un origen lejano de la filosofía, un pretérito extraviado, un destino auténtico y una reconstrucción científica degradante de tal destino. Estos elementos dispares no se integran en una sola historia de la filosofía que fuera capaz de organizarlos comprensiblemente. La falta de homogeneidad de los integrantes del tiempo de la filosofía depende directamente, me parece, de la falta de un análisis expreso de la temporalidad del pensar.

Podría parecer que la cuestión de la temporalidad del pensamiento tiene que resolverse después del vuelco en la manera de hacer filosofía de Heidegger, o de la *Kehre*, como él la llama. Al cambiar de perspectiva, desde la del análisis de la existencia humana a la de la interrogación del ser de los entes, queda atrás, por fin, lo provisorio, el período de las preparaciones, y la obra entra en aquello único de que el pensamiento se ocupa, el nuevo comienzo del pensar. Y, en efecto, la obra posterior de Heidegger está llena de temas relativos a la temporalidad del pensar, llena de perspectivas diversas acerca del problema del tiempo de la filosofía. Pero se trata, otra vez, de enfoques que aparentemente no se dejan coordinar en un planteamiento con un sentido unitario. Esta disgregación temática se ve agravada, me parece, por la aparición, hacia fines de los años 30, de curiosas declaraciones de Heidegger sobre la voluntad de futuro del pensante (GF, 39-43; cf. 35-37, 201, 214-215) que, por decir lo menos, combinan mal no sólo con el desasimiento (*Gelassenheit*) que algo más tarde caracterizaría al filósofo post-metafísico sino también con la actitud hacia el futuro que corresponde al pensar meditativo en contraste con la del pensar calculador (*Gelassen*, 15).

De manera que nos encontramos con dos obstáculos cuando queremos establecer qué dice Heidegger sobre el tiempo del pensar. Uno proviene de la falta de una teoría general del tiempo; el otro, de la existencia de cambios de posición en la obra de Heidegger que son independientes de la *Kehre* o vuelco que supuestamente divide la historia de su pensamiento en dos épocas. Un ejemplo de tales cambios difíciles de combinar entre sí lo encontramos, como acabamos de ver, en las dispares concepciones de la actividad pensante filósofo en relación con el tiempo que Heidegger va ofreciendo, parece que en parte al azar, en distintas obras del período maduro. Como mencionamos arriba, Heidegger le atribuye al filósofo en 1937 un pensamiento motivado por la voluntad de actuar para configurar el futuro, mientras que su filósofo de 1959 se caracteriza porque su única voluntad es deponer toda voluntad (*Gelassen*, 32, 52, 59, 66).

El pensamiento heideggeriano posterior a *Ser y tiempo* quedará marcado por ciertos cambios en el vocabulario que el filósofo alemán usa para referirse al tiempo. En efecto, a la luz de la diferencia ontológica, la temporalidad se escinde primero en dos; luego una de estas temporalidades, en diversas variantes o modos regionales de la temporalidad, sin que lo que se dijo previamente acerca del tiempo y de la temporalidad de la existencia en *Ser y tiempo* sea sometido a una revisión crítica o conjugado con los conceptos de aparición más tardía. Heidegger introduce el distingo entre la temporalidad de la existencia (*Dasein*), para nombrar la cual se vale de la palabra alemana *Zeitlichkeit*, derivada de *Zeit* (tiempo), y la temporalidad del ser, que llama *Temporalität*, del latín *tempus* (tiempo). Este distingo es elaborado en el texto de unas lecciones dictadas alrededor de un año después de haber terminado Heidegger la redacción de *Ser y tiempo*; ellas han sido publicadas recientemente con el título de *Problemas fundamentales de la fenomenología*. En estas lecciones el filósofo se entrega a la tarea de completar la primera parte de *Ser y tiempo* mediante la formulación de una ontología fundamental completa que incluya la discusión de la diferencia entre el ser y los entes. Forma parte de este proyecto la determinación de abordar la cuestión del sentido del ser mediante el concepto de tiempo.

Para los efectos de esta tarea filosófica más amplia y radical es que Heidegger necesita establecer y desarrollar el distingo entre la *Zeitlichkeit* de la existencia y la *Temporalität* del ser de los entes. Pero las lecciones de 1927 no llevan a término el plan entero de su planteamiento introductorio. Entre otras cosas, tampoco se detienen a aclarar qué modificaciones sufre la concepción de la temporalidad de la existencia como consecuencia de la conceptualización de la temporalidad del ser, que sólo surge como parte del proyecto de una ontología fundamental que busca completar la del libro anterior. Tampoco más tarde, después que Heidegger renuncia a formular una ontología de este tipo, se ocupa de explicar cómo se relacionan entre sí las dos temporalidades ligadas a la diferencia ontológica. El nexo que une a *Ser y tiempo* con los planteamientos inmediatamente posteriores que encontramos en *Los problemas fundamentales de la fenomenología* es, sin duda, el tema del tiempo, pues la comprensión del ser, sostiene Heidegger, no puede sino ser temporal. Además, las regiones del ser, que dan lugar al desarrollo de las ontologías regionales en el marco de la ontología fundamental, serán caracterizadas también por el tipo de temporalidad propio de cada una de ellas.

Lo que *Los problemas fundamentales de la fenomenología* agregan a la concepción del tiempo y la temporalidad de *Ser y tiempo* es un incremento neto de las modalidades del tiempo. Pero no cumplen con su promesa implícita de organizar esta multiplicidad en una teoría que asigne a cada concepto distinto su lugar y función propios. Las lecciones de 1927 quedan incompletas: Heidegger no llega ni a dictar ni a redactar las tres partes que anuncia la Introducción de las lecciones.

Creo, en suma, que nada en el período posterior al vuelco en la manera de pensar de Heidegger merece valer como respuesta a la pregunta por el tiempo de la filosofía o ser llamado un tratamiento suficiente del referido problema. De modo que la *Kehre* no trae, en este punto, las novedades que cabría esperar de ella. El descubrimiento de este problema subdesarrollado en el conjunto de la obra de Heidegger se suma a otras razones que ponen en cuestión la práctica de dividir la historia intelectual del filósofo en dos períodos, antes y después del vuelco. Otto Pöggeler propone hacer una

tripartición del desarrollo de la obra, que fue adelantada por el mismo Heidegger (*cf.* Pöggeler, 15). Aunque está concebida para hacerle justicia a la noción del pensar poético que Heidegger explica bajo la influencia de Hölderlin, ofrece un esquema más favorable para el estudio del tema del tiempo que la bipartición de la obra, pues acomoda más cambios que ésta. La división de la historia intelectual de Heidegger en tres etapas resulta, pues, preferible a la anterior que, tal vez por ser más dramática, ha alcanzado mayor popularidad. En lo que sigue revisaré sucintamente la suerte que corre la temática del tiempo del pensar después del período relativamente temprano al que me he estado refiriendo. Destacaré las dificultades con que tropieza cualquier pregunta por el tratamiento que Heidegger debió darle a la cuestión del tiempo de la filosofía para justificar la tesis que he propuesto: lo que Heidegger nos ofrece no alcanza a ser una respuesta a una pregunta expresa por la temporalidad del pensamiento filosófico.

Después de *Ser y tiempo* una de las maneras como Heidegger se refiere al tiempo de la filosofía es entendiéndolo como iniciándose en el 'acontecimiento' del ser (*Ereignis*), originado por la revelación o mostración del ser de los entes. La temporalidad del pensamiento que correspondería al acontecimiento del ser sería la de la recepción de lo que se muestra por parte de la existencia dispuesta a abrirse acogedoramente, a comprender, a escuchar y a corresponder pensando al llamado que la envía a su posibilidad más propia, la de ser el lugar de la verdad del ser.

Junto con este tema del acontecimiento de la verdad del ser trata Heidegger a menudo también la cuestión del origen de la filosofía, primero en los más antiguos pensadores griegos, después, programáticamente, en la obra de Heidegger, entendida como nuevo comienzo. En escritos sobre Anaximandro (*Grundbegriffe*, 94-123), por ejemplo, la mostración originaria del ser es ubicada por Heidegger en ciertas palabras específicas del griego. Ese acontecimiento abre la "historia" posterior, tanto la de la verdad enviada y recibida como la del extravío correspondiente. Es el destino de la filosofía ser la historia que liga al origen con el olvido de lo originalmente encomendado al hombre; esta historia se caracteriza porque el tiempo comienza con lo primero, con la manifesta-

ción del ser. Es precisamente esta manifestación la que concede el tiempo del pensar, del escuchar y corresponder a lo que se muestra, ya que pensar, en un sentido propio, presupone que haya un desvelamiento de lo que se piensa. El tiempo viene de allá, entonces, de la mostración original o del origen.

Sobre esta temporalidad en la que acontecen las revelaciones del ser se funda la posibilidad de una exigencia dirigida a los entes capaces de pensar, esto es, de acoger lo que se revela y de comprenderlo. Junto con tomar la iniciativa de mostrarse el ser da que pensar, se da al pensamiento, le regala lo que éste necesita, dice Heidegger. De manera que hay una correspondencia bien avenida entre la dádiva y la recepción pensante de la misma. Pero esta descripción del posible encuentro de estas dos temporalidades diversas, de la *Zeitlichkeit* y la *Temporalität*, engendra, para otra perspectiva del mismo asunto, un problema aparentemente insoluble. ¿Cómo puede haber, en estas condiciones, algo así como un tiempo, una historia del olvido del ser? El olvido de lo que se revela en el origen debiera equivaler, literalmente, a una caída fuera del tiempo de la auténtica historia. Pues también el tiempo del pensar surge o proviene de lo que se revela en la mostración. Por eso, olvidar la revelación original significa no sólo quedar el pensamiento sin lo que le da sentido y ocupación, verdad y justificación, sino asimismo, sin la temporalidad en la que el pensamiento encontrará sus propias posibilidades de ser. Sin embargo, Heidegger acuña y usa la expresión 'olvido del ser' para referirse, precisamente, a la historia de la filosofía, esto es, a la historia del pensamiento. Si fuese acertado decir que la revelación del ser funda la posibilidad de una historia del pensar, el olvido del ser no puede ni sostener ni alimentar clase alguna de pensamiento, de suceso o de historia.

Heidegger explica primero a la "filosofía" del olvido como producto de una de esas formas de temporalidad caída o degradada que pone en evidencia el análisis de la existencia cotidiana en *Ser y tiempo*. En efecto, allí encontramos formas de existencia cuyo tiempo está enteramente ocupado por el trato con entes. Son existencias incapaces, en su atiborramiento, de abrirse a lo único que de veras les daría qué pensar (ST, 25, 27, 38). Pero Heidegger sostiene expresamente, más tarde, que la temporalidad de la exis-

tencia está inadecuadamente concebida para explicar el acceso que los hombres tenemos al sentido del ser (SdD, 34), el cual no deriva, como todavía sostiene en *Ser y tiempo*, del proyecto existencial. Por eso, cuando la 'historia' del olvido de la mostración fundante llega a formar parte del acontecimiento del ser, esto es, de su revelación (SdD, 23, 31-32, 44, 56, 78-79), no tenemos otro tiempo que el que procede del origen. Como el olvido ya no es un mero vacío o una cabal ausencia, sino una sustracción de presencia que no depende, en nada, del hombre, cabe preguntar ¿cuando el ser se sustrae, qué pasa con el pensamiento humano, con la filosofía? El recurso a las formas de la temporalidad cotidiana, ahora que se trata de entender la "historia" del acontecimiento de la verdad y de la ocultación del ser, es del todo ilegítimo, por cuanto el pensar carece, en este nuevo esquema en el que el tiempo viene del origen y no del futuro posible o del existente, de la iniciativa que *Ser y tiempo* le atribuye sin vacilar a la existencia cuando ésta se proyecta hacia sus posibilidades de ser. Al acontecimiento de la verdad debiera corresponderle el tiempo de la recepción, de la apertura, que Heidegger no desarrolla. Se limita, más bien a reconocer en *Tiempo y ser* de 1962 que la analítica de la existencia propuesta más de 35 años antes era insuficientemente originaria. Su insuficiencia, declara en este ensayo tardío (SdD, 34), es haber querido convertir al fundamento de la existencia, al tiempo de la existencia, en el fundamento del sentido del ser.

Estas dos perspectivas, la de 1927 y la posterior al vuelco, acerca de la temporalización del tiempo son incompatibles. Tal incompatibilidad entre el libro de 1927 y el concepto sustentado después de la *Kehre*, se hace evidente advirtiendo que el tiempo de la existencia viene, como dice Heidegger, del futuro o del proyecto de ser del existente, mientras que el tiempo de la recepción de la verdad del ser viene del origen o de aquella revelación pretérita que, dando algo que pensar, fundó hace mucho tiempo la filosofía entre los griegos[5].

---

[5] Otro sector de la obra de Heidegger en el que las oscilaciones del

La obra de Heidegger carece de un concepto universal[6] de historia de la filosofía que pudiera coordinar los dos órdenes temporales a que sus escritos se refieren continuamente cuando tratan del tiempo del pensar. En efecto, el filósofo explora, por una parte, al pensamiento como actividad humana, como oficio (UK, 9): preguntar por el ser, buscar el sentido del ser, pensar la verdad como adecuación correcta o como mostración, mantenerse en camino hacia el ser del lenguaje, etc. Pensar sólo pueden los hombres; el pensar está íntimamente ligado al preguntar, al agradecer, a la capacidad de acoger y dar lugar a que las cosas se muestren como son. "Por el mero hecho de existir el hombre acontece el filosofar" (*Meta*, 58). El pensamiento es la verdadera vocación del hombre, sostiene Heidegger, asumiendo de pronto una de las más inveteradas convicciones filosóficas tradicionales. Este tiempo del pensar como actividad humana es el tiempo que viene hacia nosotros, que nos llega desde el futuro. "El futuro es el comienzo de todo acontecer" (GF, 36; cf. 40). Pero la filosofía es, en el otro enfoque que se

---

concepto de tiempo generan problemas aparentemente insolubles es el relacionado con el distingo entre historia y naturaleza tal como aparece tratado en *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (GF) de 1927. Dostal 1993 contiene una discusión instructiva de este tema.

6 Heidegger, como Wittgenstein, promueve la práctica de prestar atención a los rasgos singulares de las cosas antes de pasar a considerarlas conceptualmente. Así lo declara expresamente; cuenta más lo verdadero que la verdad. "Queremos lo verdadero, qué nos importa la verdad" (GF, 29). Es posible que esta supremacía de las cosas singulares para la filosofía sea parte de la herencia fenomenológica y su método descriptivo. Pero, a diferencia de los fenomenólogos, Heidegger asocia aquella recomendación metódica con una condena del concepto. Los conceptos entran en la filosofía con Platón y Aristóteles, sostiene, y no forman parte del pensamiento originario. Son, pues, un aspecto de la metafísica y, como tales, no sólo prescindibles sino solapados obstáculos del verdadero pensamiento. "El que piensa el mero concepto de algo desvía la mirada del individuo real" (*ibid.*).

repite en la obra, un don que se recibe de aquello que se da para ser pensado, la filosofía es recepción auditiva de lo que nos interpela, supone un acatamiento, una aceptación, una sumisión (*Feldweg*, 4: los hombres son "*Hörige ihrer Herkunft*"), una renuncia (*Feldweg*, 7). Pensar, en este enfoque, es estar embargado por el ser que ya se ha revelado. "El pensar está, como pensar, ligado a la llegada del ser, al ser como llegada. El ser se ha destinado ya al pensar. El ser es como destino del pensar. El destino es, empero, histórico en sí. Su historia se ha expresado en lo que dicen los pensadores" (CH, 117). El tiempo del pensar tomado para sí por el ser viene, en contraste con el otro, del origen remoto o cercano, del pasado o de lo ya acontecido pero no del futuro.

El tiempo de la actividad humana no es el mismo que el de la mostración, dádiva o solicitación del ser. Si lo fuera para Heidegger en algún sentido claro, el filósofo no habría tenido que hacer sus muy dramáticos llamados a corresponder adecuadamente a la voz que nos invoca, a preparar la casa del lenguaje para que albergue la revelación de la verdad, a acoger pensando el sentido del ser (ST, 32, 65). En un orden temporal abarcante una correspondencia entre el pensar como iniciativa del hombre y la revelación del ser y su sustracción de la verdad sería una posibilidad de encuentro de dos procesos que se originan independientemente. Aunque tal coincidencia no estuviera preordenada tendría, al menos, en un tiempo del mundo, el ámbito donde ocurrir. Pero Heidegger mantiene estos dos procesos separados. La misma falta de un tiempo universal se percibe cuando Heidegger se refiere a los varios comienzos de la filosofía y a los diversos acontecimientos del ser, que llama también sus épocas (SdD, 9, 10). Si el origen es, cada vez, la fuente del tiempo no puede haber más que un comienzo pensable para cada historia, una sola mostración, una única época. Varios comienzos o épocas, como los propone Heidegger, presuponen un tiempo universal que los comprende y relaciona.

HEIDEGGER COMO CRÍTICO DE LA TEORÍA

En 1919, cuando Heidegger comienza a dictar lecciones[1] en la Universidad de Friburgo en su calidad de ayudante de Husserl, ya se ocupa críticamente de la cuestión de la teoría con el propósito de ubicar su verdadero lugar en la experiencia y su alcance para la actividad filosófica. Esta crítica de carácter mayormente kantiano se transformará lentamente en la obra de Heidegger en censura de la teoría basada en el estrecho lazo de la ciencia moderna con el nihilismo y al prestigio incuestionado que el quehacer científico tiene para la filosofía y la cultura contemporáneas. Cuando el joven Heidegger habla de teoría en los comienzos de su actividad docente acostumbra referirse en primer lugar, como es natural, a la fenomenología de Husserl, la cual le asigna a lo teórico por aquel entonces una primacía sobre la experiencia vivida. Sin embargo, protesta Heidegger, lo teórico se ha desprendido del contexto de la vida para colocarse fuera de todo contexto vital. Algunas personas piensan que la fuente del peligro que amenaza actualmente al pensamiento es cierta tendencia filosófica, a saber, la del naturalismo[2]; pero el peligro está en otra parte, cree Heidegger.

Pues la afirmación del carácter primordial de la teoría, lejos de ser una opinión entre otras, sostiene Heidegger, pone en juego la existencia misma de la filosofía. Lo realmente problemático es "el predominio general y la primacía de lo teórico". El rico mundo en torno de la experiencia vivida (*des Erlebens*), la *Umwelt*, es densa

---

[1] Heidegger, BP. Véase, en particular, "La idea de la filosofía y el problema de las visiones del mundo", pp. 3-117.

[2] Idea defendida por Husserl en "La filosofía como ciencia rigurosa"; véase, en particular, Husserl FCR, pp. 293-322.

y plenamente significativo, y es el lugar primario donde nos ocurre el mundo. Infectada esta experiencia por la teoría[3] en cambio, queda privada de toda vida, de significado y de historia. La vivencia personal de que el mundo nos ocurre (*Er-eignis*), ligada estrechamente a la apropiación de nuestra vida, queda achatada por la teoría a la condición de un proceso de conocimiento objetivo. A pesar de no ser sino una actitud derivada, el daño debido a la teoría penetra hasta las estructuras más fundamentales de la existencia humana. Pues los actos teóricos dejan atrás y ponen de lado a la experiencia vivida con la consecuencia de que luego nadie sabe bien qué hacer con ésta; por eso se acaba clasificándola, convenientemente, como 'lo irracional'.[4]

Heidegger no reaccionaba solo contra el arrinconamiento de la filosofía por las ciencias especiales. Algo más tarde Wittgenstein –en particular desde el año 1929, cuando somete a su primer libro, el *Tractatus logico-philosophicus*, a un riguroso examen crítico– se suma, probablemente sin saberlo, a Heidegger en su resistencia a la teoría identificada con la ciencia y en su crítica de la misma. De manera que los filósofos mayores del siglo llevan a cabo una crítica radical no sólo del cientificismo sino de la teoría como tal. Este escrutinio pone en cuestión tanto a la lógica y la filosofía, según se las ha venido practicando desde la antigüedad, como a la ciencia moderna. Heidegger interpretó incansablemente

---

3 En los escritos tempranos de Heidegger, la palabra 'teoría' tiene un uso en extremo inestable; resulta ambigua cuando abarca tanto a la filosofía tradicional como a las ciencias. Más adelante adquiere el sentido de *Wissenschaft* (ciencia) y este término posee, otra vez, varios significados. Compárese, por ejemplo, el uso de *Wissenschaft* en *Ser y tiempo* con el de la misma expresión en el discurso rectoral de 1933. En *Ser y tiempo* la fenomenología es tanto un método como una ciencia o *Wissenschaft*, mientras que el discurso reserva este término para el saber esencial que salvará a los alemanes del nihilismo de los tiempos modernos.

4 Sheehan 1993 refiere a las mencionadas lecciones de Heidegger. Véase también Kisiel 1993, pp. 56-68.

su propia crítica de la teoría como parte de su proyecto de hacer filosofía post-metafísica que superara la época del olvido del ser que comenzó, sostiene, con Platón. La crítica wittgensteiniana, en cambio, fue menos subrayada y comentada por su autor, que en su juventud había producido una teoría estrechamente endeudada con el cientificismo, que luego denunciaría. El *Tractatus*, en efecto, hace depender la posibilidad de hablar con sentido de que el mundo sea el conjunto de los hechos; y limita, en consecuencia, el uso significativo del lenguaje a la formulación de proposiciones referentes a tales hechos. Aunque Wittgenstein abandona más tarde las supersticiones del cientificismo y se aleja del *Tractatus* como sistema, mantiene la separación de filosofía y ciencia, renuncia a la idea de una filosofía teórica y abraza el ideal de la sola descripción como procedimiento de la filosofía, que encontramos también en el programa fenomenológico de Husserl.

Estas dos críticas de la teoría, la de Heidegger y la de Wittgenstein, tienen, además de su tema general, muchos rasgos comunes, entre los cuales destacan, para empezar, su radicalismo y la amplitud del cuestionamiento de la teoría lógico-filosófico-científica. Ambos filósofos proceden a destronar a la lógica de su posición incuestionada de prototipo del pensamiento. Según su propia manera de entenderse a sí misma, esta disciplina es algo absolutamente primero, que precede al lenguaje y al pensamiento, carece de antecedentes o presupuestos y es independiente de la historia, de todo conocimiento especial del mundo y de toda actividad práctica de los hombres. Tanto Wittgenstein como Heidegger exploran los presupuestos de la lógica en los modos de la vida humana, el uno; en determinada metafísica, el otro. Sostiene Heidegger que la lógica tradicional es incorregible mediante ampliaciones y pequeños agregados debido a que tiene su fundamento en una cruda ontología de los entes que no son sino presencias ante nosotros (*Vorhandenes*), una degradación y empobrecimiento de los entes manipulables o a la mano (*Zuhandenes*), el carácter que poseen las cosas de la vida práctica. Ambos pensadores concluyen que la teoría es una actividad derivada, secundaria, que depende en sus operaciones de formas más fundamentales de experiencia.

Además, los dos atacan a la entera tradición de la teoría que

se inicia en Grecia hace 25 siglos y se extiende hasta nuestros días. Comienzan haciendo caso omiso de la supuesta independencia de las ciencias modernas respecto de la filosofía. La teoría puesta en cuestión por estos pensadores es, específicamente, por otro lado, la que se hace en el siglo XX, pero considerada por ellos en globo, aparte de las divisiones académicas entre disciplinas y aparte también de la diversa organización social de la investigación y el desigual reparto del prestigio, la influencia y la asistencia económica entre las diversas formas de teoría en la cultura contemporánea. Los dos críticos están muy interesados, además, en la función de la teoría en la vida actual y evalúan a la cultura de hoy con extrema reprobación y alarma debido, precisamente, a la importancia que la teoría ha alcanzado en la civilización moderna.

El interés de Husserl después de las *Investigaciones filosóficas* (1900) está invertido primordialmente en la investigación de las funciones teóricas, tanto en las de la intuición como en las de la conciencia intencional en general. Su ayudante Heidegger, conectado no sólo con la fenomenología sino también con las corrientes de la filosofía de la vida y el historicismo, nunca comparte la idea husserliana de una filosofía ocupada primordialmente en la explicación del conocer humano. Por eso vemos que, en las lecciones anteriores a *Ser y tiempo*, su autor frecuenta muchos de los temas de la fenomenología y usa el vocabulario de escuela pero para decir otras cosas que el maestro. El desacuerdo entre ambos tiene que haber sido claro para Heidegger desde un comienzo pero Husserl, aparentemente, no acaba de comprenderlo sino bastante más tarde. Entretanto, Heidegger se esfuerza por poner al descubierto las diversas presuposiciones de todas las formas de actividad teórica: en particular, las ontológicas, las históricas y las que la ligan a la libertad de la existencia humana que la lleva a cabo, para iluminar su verdadera condición secundaria. Que la actividad teórica tiene presupuestos es algo que tiende a pasársele desapercibido a ella misma; esta es una de las razones por las cuales hay que aprender a concebirla como una actividad incapaz de responder cabalmente de sí. Husserl había llamado ingenuas a las ciencias especiales y necesitadas de una fundamentación filosófica que les supliera lo que les faltaba en materia de reflexión (Husserl FCR,

298-300). Pero sus planes fueron siempre, en los años 20, fundar la teoría acrítica sobre una teoría más rigurosa y reflexiva, no basarla en la existencia humana capaz de una comprensión pre-teórica del mundo vital.

Entretanto y debido en parte a la amplia influencia de la crítica heideggeriana de la teoría, se ha convertido en un lugar común hablar de la ceguera moral de las ciencias y la tecnología contemporáneas, pero la precariedad de la autoconciencia de las mismas que revela el análisis de Heidegger sobrepasa ampliamente aquel defecto más específico. Sólo si la teoría se tornara autorreflexiva, cosa que no sólo no es aún ni, piensa Heidegger, puede llegar a ser por sí sola, sería capaz de dar cuenta de sí y de justificarse. Pero lo que tenemos hasta aquí en la historia de la ciencia, en sentido amplio, es una actividad que no se comprende ni se conoce[5] debido a que es parte de la historia de una carencia fundamental, o producto de la época del olvido del ser, como lo pone Heidegger.

En el pensamiento anterior a *Ser y tiempo* Heidegger no ofrece todavía una argumentación convincente destinada a fundar la noción de la posterioridad de la teoría como modo de experiencia de los objetos acerca de los que se teoriza. Las lecciones tempranas del filósofo parecen querer apoyar a la teoría sobre la comprensión del mundo en torno, comprensión ligada a la vivencia de nosotros mismos como vida práctica. Pero el lugar que se le atribuye a la teoría en el libro de 1927 es, a la vez, mucho más específico y también, como consecuencia directa de ello, mucho más problemático. La posición y el valor de la teoría están ligados en *Ser y tiempo* a la idea de '*Lichtung*' o del lugar iluminado donde es posible ver con claridad lo que hay allí (ST 28, 29, 31, 69). Este 'claro' de *Ser y tiempo* representa, ni más ni menos, la manera de ser del *Dasein* abierto a las cosas y a los horizontes dentro de los cuales tales cosas aparecen para nosotros. Nosotros mismos seríamos la claridad comprensiva que hace posible las diversas mo-

---

[5] Heidegger CM, 65-67. Hay traducción castellana del ensayo, bajo el título de "Ciencia y meditación", en Heidegger CT, 111-139.

dalidades de manifestación de los entes que son. La teoría, en cambio, no es sino una manera derivada, especializada y fundada de manifestación de entes; sin embargo, ella ha llegado a arrogarse, en circunstancias históricas que propician tal equívoco, una posición primordial y originaria.

Antes de hacer teoría, el mundo del estar-aquí, que es nuestra existencia abierta al ser, ya ha sido encontrado por ésta. "Al dirigirse hacia... y aprehender, el *Dasein* no sale primero de su esfera interna en la que está por de pronto encapsulado, sino que, por su modo primario de ser, ya está siempre 'fuera', junto a un ente que encuentra en cada caso en el mundo ya descubierto. Y el decisivo mantenerse junto al ente por conocer no es lo que se diría un abandono de la esfera interna, sino que también en este 'estar fuera' junto al objeto, el Dasein propiamente está 'dentro'; es decir, él mismo, en cuanto estar-en-el-mundo conociendo, es el 'dentro'. [...] La señalada conexión fundante de los modos de estar-en-el-mundo constitutivos del conocimiento del mundo, muestra claramente esto: en el conocer el *Dasein* alcanza *en su ser* una nueva *postura* hacia el mundo que ya tenía descubierto siempre. Esta nueva posibilidad de ser se puede desarrollar en forma autónoma, convertirse en tarea y asumir, como ciencia, la conducción del estar-en-el-mundo. Sin embargo, el conocer no crea por primera vez un intercambio del sujeto con el mundo, ni este intercambio *surge* tampoco por una influencia del mundo sobre un sujeto. El conocer es un modo del *Dasein* fundado en el estar-en-el-mundo. Esa es la razón por la cual el estar-en-el-mundo reclama, en tanto que constitución fundamental, una interpretación *preliminar*" (ST, § 13, p. 62).

"La metáfora óntica del *lumen naturale* en el hombre no se refiere sino a la estructura ontológico-existencial de este ente, a saber, que su modo de ser *consiste* en ser su Aquí [*Da*]. Que el hombre es "lúcido" ["*erleuchtet*"] significa que *en cuanto* estar-en-el-mundo está iluminado en sí mismo, no por otro ente sino en virtud de que él mismo es la iluminación. Sólo a un ente así existencialmente iluminado lo presente le resulta accesible en la luz, oculto en la oscuridad. De suyo, el *Dasein* trae consigo su Aquí; careciendo de ello no sólo no es de facto, sino que en general no es el

ente de dicha esencia. *El Dasein es su apertura*" (ST § 28, p. 133).

En esta época nuestra, por faltar ya desde hace siglos la verdad o 'patencia' del ser, la verdad misma es mal entendida, sostiene Heidegger: la propia filosofía la concibe como una característica de los juicios, o como opuesta a la falsedad y no, como debiera ser, al encubrimiento o sustracción del ser. En efecto, los juicios, según la interpretación de Aristóteles, determinan a algo como algo mediante conceptos que se incluyen o excluyen unos a otros. En el acto de juzgar, entonces, se decidiría lo que las cosas son o no son. Empezaríamos a pensar cuando los juicios son ligados entre sí por el procedimiento deductivo. De manera que el juicio y las relaciones de inferencia entre juicios se convierten, para esta manera de entender, en el lugar propio de la verdad y la falsedad, con la consecuencia de que corresponde a la lógica ser la ciencia de la teoría entendida como conjunto de los juicios verdaderos. La lógica, en tal interpretación, es algo primordial o último, que no depende de ninguna otra disciplina debido a su conexión privilegiada con el pensamiento como tal. Heidegger mostrará, contra esta tradición, la dependencia metafísica u ontológica de la lógica, el carácter derivado de la verdad de las proposiciones, la cual se funda en una mostración o descubrimiento de lo que es, y la necesaria inserción de todo pensamiento y teoría en la libertad de la existencia que los practica. La investigación de la verdad, sostiene *Ser y tiempo*, es una posibilidad óntica del *Dasein* (ST § 6, p. 19).

Hay dos conceptos de ciencia, afirma Heidegger, uno lógico, que concibe a la ciencia en vista de sus resultados, y otro existencial, que la entiende a partir de la génesis ontológica de la conducta teórica. Heidegger pregunta: "Cuáles son las condiciones existenciales necesarias de posibilidad que, pertenecientes al modo de ser del *Dasein*, hacen posible que éste pueda existir en el modo de la investigación científica" (ST § 69b, p. 357). La respuesta a esta pregunta se gesta mediante la comparación contrastante del modo de existencia que *Ser y tiempo* analiza con el fin de responder a la pregunta por el sentido de ser, el *Dasein* en cuanto ser-en-el-mundo, con el llamado 'conocimiento teórico' (*theoretisches Erkennen*) o, también, 'determinación contemplativa' del estar-ahí o del

objeto presente (*betrachtendes Bestimmen des Vorhandenen*– ST § 13, pp. 61-62).

El contraste entre la existencia del *Dasein* y la manera de ser del objeto que solo está-ahí para la contemplación se puede ver desde varias perspectivas: por ejemplo, la esencia del primero reside en su haber-de-ser (*Zu-sein*) y la de éste en sus características objetivas. "Los caracteres señalables de este ente [el *Dasein*] no son, por eso, las 'propiedades' que están-ahí de un ente de tal o cual 'aspecto' que está-ahí; sino siempre sus maneras posibles de ser y sólo eso. Todo ser-así de este ente es primordialmente ser. Por eso el término *Dasein* con el que designamos a este ente no expresa su qué, como 'mesa', 'casa', 'árbol', sino el ser. El ser que *está en cuestión* para este ente [el *Dasein*] en su ser es cada vez el mío. Por eso el *Dasein* no puede nunca ser concebido ontológicamente como caso y ejemplar de un género del ente en cuanto mero estar-ahí. A este ente su ser le resulta 'indiferente', o, mejor dicho, él 'es' de tal modo que su ser no puede serle ni indiferente ni no indiferente" (ST § 9, p. 42). El *Dasein* como ser-en-el-mundo se ocupa de cosas preocupado de sí mismo o de sus posibilidades de ser. Se determina como ente en vista de una posibilidad de ser que él es y que siempre comprende en alguna medida. Este es el sentido formal de la constitución de la existencia del *Dasein*. Concretamente el *Dasein* está-en-el-mundo de manera activa u ocupada, absorto en sus quehaceres, comprometido por sus motivaciones, preocupado por sus intereses y entregado a sus sentimientos y goces. Jamás podrá ser caracterizado como un mero estar-ahí en el mundo ni abordado temáticamente mediante una simple constatación de que de hecho se encuentra ahí.

Desde el punto de vista que considera al conocimiento como una actividad o conducta humana dice Heidegger: "El conocimiento es un modo de ser del estar-en-el-mundo... El conocimiento mismo se funda de antemano en un ya-estar-en-medio-del-mundo, que constituye esencialmente el ser del *Dasein*. Este ya-estar-en-medio-de no es un rígido quedarse mirando un ente que no hiciera más que estar presente. El estar-en-el-mundo como ocupación está *absorto* en el mundo del que se ocupa. Para que el conocimiento como determinación contemplativa de lo que está-ahí lle-

gue a ser posible, se requiere una previa *deficiencia* del quehacer que se ocupa del mundo. Absteniéndose de todo producir, manejar y otras ocupaciones semejantes, la ocupación se reduce al único modo del estar-en que ahora le queda, al mero-permanecer-junto-a... *Sobre la base* de este modo de ser respecto del mundo, que permite que el ente que comparece dentro del mundo sólo comparezca en su puro *aspecto* (*eidos*), se hace posible como modo de esa forma de ser, un explícito mirar-hacia lo así compareciente" (ST § 13, p. 61). "Toda experiencia óntica del ente, sea el cálculo circunspecto del ser a la mano, sea el conocimiento científico positivo de lo que está-ahí, se fundan sobre proyectos más o menos transparentes del ser del respectivo ente. Pero estos proyectos guardan en sí una dirección o meta de la proyección de la que en cierto modo se nutre la comprensión del ser" (ST § 65, p. 324).

Aquella comparación entre el pleno ser-en-el-mundo del *Dasein* y su versión reducida en la conducta teórica sirve para abrir la perspectiva de la pérdida de la mundanidad del mundo que sufre lo conocido cuando el mundo ya ha sido interpretado a partir de entes intramundanos y convertido en naturaleza (ST § 14, p. 65). Este es el resultado de la conquista del mundo por el saber científico. "El conocimiento es... un modo *fundado* del acceso a lo real" (ST § 43, p. 202). La diferencia que Heidegger establece entre la experiencia originaria del ser-en-el-mundo por el *Dasein* y la teórica no sólo representa una degradación de la experiencia como tal sino una merma del contenido experimentado. Como hay una expresa abstención de todo manejo y utilización de lo meramente contemplado, desaparecen tanto el punto de vista desde el cual se considera el objeto como la aprehensión del mismo, que se convierte en su determinación y en la posibilidad de juzgarlo. (ST § 13, p. 62). "La observación teórica ya ha reducido siempre al mundo a la uniformidad de lo puramente presente" (ST § 29, p. 138).

El carácter secundario de la teoría relativamente al trato primordial en que el *Dasein* se mantiene con respecto a los entes de que se ocupa la vida cotidiana queda fijado en *Ser y tiempo* mediante el distingo conceptual de los dos modos posibles de comprensión de los entes intramundanos por el existente humano. Al uso y ocupación con entes de que el *Dasein* se vale, al que perte-

nece una característica circunspección, Heidegger lo llama *Zuhandenheit*. Lo *Zuhandenes* o cosas-a-la-mano (los útiles), se revela originalmente a partir del mundo como disponible para ser usado. La *Zuhandenheit* o el ser-a-la-mano es la determinación ontológica de los entes tales como son en sí (ST § 15-18, 22, 69).

En contraste, la *Vorhandenheit* o mero ser-ante-los-ojos, surge de una modificación radical del modo de comprender sus cosas del *Dasein* ocupado con ellas (ST § 21, 69). El conocer libera la pura presencia de los entes pasando más allá de su quehacer con útiles. Para que el conocimiento se convierta en contemplación determinante de las presencias es necesario que falte la ocupación preocupada con entes intramundanos que encontramos a propósito del modo alternativo de comprensión, el manejo circunspecto de cosas-a-la-mano. La conducta científica que se desarrolla a partir del modo de comprender que, reduciéndolos a presencias, determina las cualidades de los entes contemplados, representa un vuelco que lleva a cabo la transformación de los entes-a-la-mano en puros objetos neutros a los que nos enfrentamos. El útil se degrada en objeto por la merma o el colapso del quehacer preocupado que acaba en nada más que contemplación. Mediante este vuelco cambia no sólo la comprensión de los entes sino, antes que nada, la manera de entender al ser de los entes (*das Seinsverständnis*) por el *Dasein*. Por eso, el contraste entre las dos formas de comprensión establecidas en *Ser y tiempo*, representa, en último término, una cesura o quiebre de la continuidad del sentido. Se puede apreciar, por la manera como Heidegger concibe la historia dividida en épocas de la verdad, que tal historia resulta discontinua precisamente a consecuencia de que, en cierto momento, el ser se manifiesta diversamente y es comprendido de acuerdo con ello. En este sentido, la explicación del carácter derivado de la teoría ofrece una perspectiva anticipada de la posición de Heidegger sobre la discontinuidad histórica.

Heidegger insertará su crítica de la teoría en su concepción de la historia de la humanidad "occidental" y es en este marco donde se completa su sentido. Los griegos, sostiene, vieron que el ser de los entes era su presencia constante. 'Ser' era para ellos lo mismo que estar presente de modo permanente, estable e incam-

biante en el proceso general de las cosas. Esta fue una revelación originaria, una nueva mostración del sentido de las cosas a la luz de lo que son. Tal entendimiento del ser es lo que funda nuestra historia, que se prolonga hasta el día de hoy. En el contexto de esta comprensión del ser se forman los conceptos de teoría, de ontología, de lógica, de filosofía, de ciencia. Todos ellos dependen, en último término, del sentido del ser que ya se ha hecho patente de este modo a los griegos que comienzan a hacer filosofía. Pero los conceptos nombrados, y otros como ellos, van cambiando paulatinamente; a medida que su definición ocurre a gran distancia de aquella revelación originaria del ser, la apertura y mostración primeras del sentido ligadas a ella se debilitan y deforman hasta tornarse en lo contrario de lo que se ofreció originalmente. Todos los elementos de la tradición van extraviando tanto el sentido originario como el de su propia dependencia del ser que se ha mostrado. La historia fundada por los griegos a la luz de la descrita manifestación del sentido de ser se convierte en la del olvido del ser o del nihilismo.

El concepto griego de 'theoria' se establece en vista de la mencionada comprensión del ser. Dice Heidegger: "El verbo 'theorein' se forma a partir de dos raíces: 'thea' y 'orao'. 'Thea' (*cf.* teatro) es lo que capta la mirada, la apariencia en la que algo se muestra, el aspecto en que se ofrece... La segunda raíz que entra en 'theorein', 'orao', quiere decir: mirar algo, considerarlo con la vista, comprenderlo viéndolo. De donde resulta que 'theorein' es 'thean oran': mirar el aspecto en el que se muestra lo presente y, mediante lo que se ve, permanecer con ello viéndolo" (CM, 52). Esta concepción de la teoría está, por supuesto, como se ve inmediatamente, ligada de manera estrecha a la revelación del ser como presencia constante. Lo que la vista considera es la presencia estable de las cosas en la que se revela el ser de lo presente. Para contrastar a la teoría así concebida en los orígenes de la filosofía con lo que ella ha llegado a ser en esta época tardía explica Heidegger que los griegos entendían que la 'theoria' honraba y respetaba lo que se muestra o está presente y no lo trataban como objeto de manipulación y cálculo. La 'theoria' era en sus orígenes lo que Heidegger llama "la atención que venera la revelación de lo

presente." "La teoría en sentido antiguo, esto es, temprano pero de ninguna manera viejo, es *el mirar cuidadoso de la verdad*" (CM, 53).

La filosofía como teoría perdió su tarea propia cuando, en vez de preguntar por el ser, se fue convirtiendo en investigación de los entes del mundo abierto por la revelación del ser como presencia constante. El asombro frente al hecho de que algo sea, por ejemplo, en vez de no ser nada, y frente a la accesibilidad de lo que es para el hombre, desaparece de la experiencia filosófica que ha perdido su contacto con la revelación originaria. Lo primero es ahora la lógica, que estudia la esencia de la verdad reinterpretada como una cualidad de ciertos juicios y de ciertas combinaciones de juicios. Pensar y operar lógicamente pasan a ser sinónimos y se refuerzan las asociaciones entre pensar y calcular, y entre calcular y manipular eficazmente. La reconstrucción heideggeriana del progresivo olvido del ser y el creciente extravío de la teoría toma en cuenta no sólo a la historia de la filosofía griega sino también otros factores de la tradición que colaboran sin saberlo con el nihilismo en gestación. Entre ellos destaca a la teología cristiana. El proceso entero redunda en la edad tecnológica moderna, pasando por las decisivas etapas de la traducción al latín del vocabulario filosófico griego, del pensamiento de la Edad Media y de la interpretación baconiana-cartesiana del carácter práctico de la ciencia físico-matemática moderna.

Al hombre "occidental" su peculiar historia lo ha transformado al cabo en el único ser inteligente que entiende a la naturaleza como un campo matemático de entes manipulables mediante instrumentos inventados por la inteligencia calculadora. Este resultado es la culminación de la historia de la cultura "occidental", una historia en la que, contra toda evidencia, se sigue afirmando la independencia de la teoría, el carácter último de las "verdades" lógicas y la superación de la metafísica por la filosofía moderna. Ninguna de las formas de teoría pertenecientes a esta tradición, ni la lógica, ni la filosofía, ni la ciencia, se confiesan su fundamento en una ontología que, cuando se convierte en discurso, ya se ha separado del origen que la hizo posible. Así es como, por definición, la teoría moderna ignora sus lazos con la historia de la humanidad

moderna: no conoce su manera de estar insertada en ella ni la función que allí desempeña. En suma: el examen heideggeriano de la tecnología que le da su carácter peculiar a la civilización actual pone en evidencia la raíz ontológica también de su actividad práctica en la medida creciente en que esta depende de la ciencia y la racionalidad tecnológica. El cálculo y la manipulación de la naturaleza y de la sociedad en la edad del nihilismo pone a todas las cosas y personas por igual a disposición de los instrumentos racionales preparados para dominarlas[6].

Tanto *Ser y tiempo* como los escritos posteriores de Heidegger ubican a la teoría de preferencia en los contextos de la historia del olvido del ser y de la tipología del nihilismo moderno entendido como época de la creciente voluntad de poder que culmina en la figura absurda de la voluntad de voluntad (Gel, 32-33, 59). Sin embargo, en abierto contraste con Wittgenstein, Heidegger nunca llega a declarar que ha abandonado la teoría, ni pretende que sea posible una filosofía no teórica. Esta loable prudencia resulta particularmente oportuna y hasta exigible en el caso de la discusión crítica de la teoría en *Ser y tiempo*, la más teórica de las obras de Heidegger. A medida que Heidegger se interna en los tiempos posteriores al vuelco en su manera de pensar, o *Kehre*, y se instala, finalmente, en la última *maniera* de su obra, en la que ensaya una suerte de 'pensar poético' a la siga de Hölderlin y de otras figuras poco contaminadas por el nihilismo moderno, van desapareciendo de su obra tanto el vocabulario más característico de la teoría como los rasgos "constructivo-dogmáticos" que, según *Ser y tiempo*, caracterizarían a la actitud teórica (ST § 5, p. 16).

Después de *Ser y tiempo* se esfuman, en efecto, los compromisos con la teoría heredados principalmente de la fenomenología

---

[6] Véanse, entre otros, los ensayos "La pregunta por la técnica" (PT) y "Superación de la metafísica" (SM) en Heidegger VuA. Trad. española del primero en Heidegger, CT, pp. 71-107; véase asimismo la "Introducción a *La pregunta por la técnica*" de Jorge Acevedo, *ibid.*, pp. 45-68.

de Husserl, que entiende a la actividad filosófica como investigación y a la filosofía como ciencia. El libro de 1927 todavía se presenta no sólo como una investigación de este tipo sino como una que extrema los refinamientos teóricos de la obra de Husserl: el complicadísimo vocabulario técnico, el estricto formalismo de la ontología, la cuidadosa distinción de los planos del discurso y sus respectivas 'categorías': cotidianos, ónticos y ontológicos; la pretensión de llevar a cabo un ensayo de fundamentación teórica más fundamental que la de Husserl, quien, aunque tildaba de ingenuas a las ciencias especiales por no reflexionar sobre sus presupuestos, no mencionó al ser en cuanto tal ni la manera como la descripción eidética de fenómenos lo presupone. En general, el plan completo de *Ser y tiempo*, del que la parte publicada no representa sino una fracción menor, es un modelo de construcción teórica de carácter sistemático de vastos alcances. Parece difícil entender, en efecto, que en este libro, un monumento al impulso de la construcción con conceptos[7] armado con todos los medios y refinamientos de una tradición teórica de 25 siglos, su autor pretenda haber tomado distancia crítica de la teoría. Sólo bastante más tarde se instala Heidegger de hecho en una manera de pensar que deja atrás las pretensiones teóricas tradicionales de la filosofía.

---

7 Véase la justificación del proyecto de *Ser y tiempo* en las dos *Introducciones* a la obra (pp. 2-40) y el plan completo de la misma en ST § 8, pp. 39-40. El proyecto de una destrucción de la historia de la ontología, aunque nunca fue desarrollado de acuerdo con el esquema total de *Ser y tiempo*, le proporciona a Heidegger, a pesar de su estado larvario, el esquema y los conceptos del destino de la filosofía tradicional como olvido del ser. Tal proyecto y su uso podrían servir de ejemplos de un teorizar irresponsable que Heidegger nunca menciona como un tipo especial de teoría.

HEIDEGGER Y LA POLÍTICA

A pesar de lo oscuras y cuestionables que son tantas cosas, siento cada vez más que estamos entrando en una nueva realidad y que toda una época se ha vuelto vieja.[1]

Heidegger

El tema propuesto, Heidegger y la política, no se deja tratar recurriendo solo a la obra del filósofo: es preciso examinarlo a la luz de ciertos aspectos de su biografía y de los tiempos que le tocaron en suerte. Pues, para empezar, no acierto a encontrar en sus escritos filosóficos ni indicios de un programa suyo de acción política, como lo tuvieron grandes pensadores como Marx, Maquiavelo y quizás Platón, ni indicios de esfuerzos suyos por comprender el fenómeno político, como los que hicieron Aristóteles, Hobbes y también, por cierto, los tres que nombré primero. Pero sabemos que Heidegger colaboró abiertamente con el proyecto político de Hitler mientras fue Rector de la Universidad de Friburgo en 1933-34, que militó en el partido nazi desde entonces hasta la derrota del Tercer Reich en 1945, y que en los 31 años que vivió todavía después de esta fecha nunca dijo en público que estaba arrepentido, ni mucho menos asqueado por su comportamiento[2].

---

1 Carta de Martin Heidegger a Karl Jaspers del 3 de abril de 1933: "So dunkel und fragwürdig vieles ist, so spüre ich immer mehr, dass wir in eine neue Wirklichkeit hineinwachsen und dass eine Zeit alt geworden ist".

2 No se puede afirmar, como hacen algunos comentaristas, que Heidegger no dio ninguna clase de explicaciones acerca de su conexión política. Pues tenemos por lo menos 4 escritos autoexplicativos: tres re-

Nos allanamos a admitir que estudiantes inmaduros y cesantes ilusos diesen a Hitler el apoyo que requería para llevar adelante su desmadrada aventura. Pero nos cuesta entender que Heidegger, el devoto lector y luminoso interprete de Hölderlin no juzgase repelente la vulgaridad conspicua de los dirigentes nazis, o que el filósofo que supo concebir y describir con tanto acierto y originalidad rasgos decisivos de la existencia humana, no haya percibido desde un comienzo el extravío criminal de Hitler. Sin embargo, combinando ingredientes de la situación con el conocimiento de algunos aspectos de la obra y de las ambiciones tanto personales como filosóficas de Heidegger, se puede alcanzar una comprensión aceptable de su incursión en la política.

Me referiré primero a la *desesperación cultural* que se apoderó de los intelectuales europeos a fines del siglo pasado y comienzos del presente, la cual, me parece, predisponía fácilmente al aventurerismo radical. Con el término 'desesperación cultural' pretendo abarcar, global e indiferenciadamente, actitudes que van desde un sentimiento de incomodidad con las formas y normas de la propia cultura hasta la expresión razonada de un diagnóstico de su patología, a menudo teñido de condena moral. En este sentido amplio, la desesperación cultural ha solido manifestarse, de un modo u otro, en sociedades que han tenido un período de intenso y esforzado desarrollo y están pasando por "la cresta de una ola", donde al menos los grupos más aventajados acceden de lleno al

---

dactados en 1945 y uno en 1966. Se trata de los siguientes documentos. (1) Carta de Heidegger del 4 de noviembre de 1945 a la dirección académica de la Universidad de Friburgo solicitando su reincorporación a la universidad. (2) Del mismo año, carta al Presidente del Comité de Desnazificación. (3) Explicación entregada a su hermano para ser publicada después de su muerte con una reedición de su discurso de acceso al rectorado de la Universidad de Friburgo en 1933. (4) Entrevista concedida en 1966 a la revista *Der Spiegel* para ser publicada póstumamente. Todos estos documentos han sido publicados en el original y en diversas traducciones. Son, pues, de conocimiento público.

goce y, con él, al desengaño de la riqueza. Hubo así desesperación cultural en la Atenas del siglo IV a.C. y en los Estados Unidos de los años 60 de nuestro siglo, y la tenemos también, *mutatis mutandis*, en el Chile actual, donde la prosperidad que hace treinta años parecía cosa de sueño, ahora, que está llegando, suele ser presentada como un cuento y una trampa.

Con todo, hasta donde sé, nunca hubo en la historia una desesperación cultural de tan grande alcance, por la preponderancia planetaria de la cultura cuestionada y también por la radicalidad de su cuestionamiento, como la que toma cuerpo en Europa en el período señalado –digamos, aproximadamente, entre 1890 y 1930. Durante tres o cuatro siglos los pueblos de la península que forma el extremo occidental de Eurasia –esa que nuestros libros de texto siguen llamando, con notoria exageración, el continente europeo– habían estado experimentando una expansión comercial y territorial, avances técnicos y científicos, y un enriquecimiento incomparables por su rapidez y magnitud a nada de lo sucedido desde la primera ocasión en que un homínido se paró sobre sus pies. En virtud de ello, los europeos y sus descendientes trasplantados se consideraban señores y dueños del planeta, y el único pueblo sin raigambre europea que todavía manifestaba una clara voluntad de autoafirmarse como tal, el pueblo japonés, imitaba ávidamente su cultura, o al menos su ciencia, su técnica y sus formas de organización económica y política. Gracias a la riqueza acumulada, Europa podía mantener una clase acomodada e instruida, minoritaria, sí, pero más numerosa, absoluta y relativamente, que ningún otro grupo social análogo en la historia, con amplios espacios de ocio para la educación media y superior de los jóvenes y también para la dedicación permanente de muchos adultos a actividades no directamente relacionadas con la satisfacción de necesidades primarias o la protección de posiciones de poder. A fines del siglo XIX, los hijos de esta *élite* eran entrenados con intensidad sin precedentes en los estrictos modales y los bien definidos valores de su clase, en la correcta expresión oral y escrita de la respectiva lengua materna y uno o dos idiomas extranjeros modernos, además del latín y el griego, la trigonometría y el álgebra. Así la burguesía europea llegó a producir uno de los grandes paradigmas históricos de "persona

educada", que documentan las novelas de Marcel Proust y Thomas Mann, y fue imitado asimismo, con más entusiasmo que éxito, a orillas del Hudson y del Plata y de otros ríos americanos de menor caudal. Si el rigor mismo de ese proceso de socialización contribuyó al "malestar con la cultura" entre los miembros de la burguesía educada es un tema que dejo a los psicólogos. Lo cierto es que ese malestar o descontento –*Unbehagen* lo llama Freud– fue creciendo y creó un público que prestó oídos a los voceros de la desesperación cultural.

El primero de estos voceros y, quizás, el más influyente fue Nietzsche. Para mostrar lo que estaba en juego, citaré tres pasajes de sus obras. Tomo éste de *El crepúsculo de los ídolos*, aparecido en 1889:

> En todos los tiempos se ha querido "perfeccionar" al hombre: es esto sobre todo lo que se denomina *moral.* Pero bajo la misma palabra se ocultan las tendencias más diversas. Tanto la *domesticación* de la bestia humana, como la *crianza* de un determinado género de humanos han sido llamadas "perfeccionamiento". [...] Pero llamar "perfeccionamiento" a la domesticación de un animal suena casi como un chiste. Quien conoce lo que pasa en las jaulas de los circos duda que allí "perfeccionen" a la fiera. La debilitan, la hacen menos dañina, mediante la emoción depresiva del miedo, mediante el dolor, las laceraciones, el hambre, la convierten en una bestia enfermiza. No ocurre de otro modo con el hombre domesticado, a quien ha "perfeccionado" el cura. A principios de la edad media, cuando en el hecho la iglesia era sobre todo un circo de fieras, se cazaban por doquier los más bellos ejemplares de la "bestia rubia": por ejemplo, "perfeccionaban" a los nobles germanos. Pero ¿qué parecía luego un tal germano "perfeccionado", seducido por el claustro? Una caricatura de hombre, un engendro monstruoso: se había convertido en "pecador". Plantado en su jaula, encerrado entre puros conceptos escalofriantes, ahí estaba: enfermo, miserable, malévolo consigo mismo, lleno de odio a los impulsos de vida, lleno de sospecha hacia todo lo que aún era fuerte y feliz. En suma, un "cristiano"...
>
> (Nietzche, WW II, 979-80)

Los otros dos pasajes, tomados de *Más allá del bien y del-mal* (1886), declaran la intención actual del anterior:

> Quien adivina la fatalidad oculta en la estúpida ingenuidad y bendita inocencia de las "ideas modernas" y, más aún, en toda la moral europeo-cristiana, sufre una angustia que no se compara a ninguna otra: capta con *una sola* mirada todo lo que una favorable concentración e intensificación de fuerzas y tareas podría *criar en el hombre*, sabe con todo el saber de su conciencia como el hombre no está agotado aún para las máximas posibilidades, cuántas veces se ha enfrentado a misteriosas decisiones y nuevos caminos–sabe todavía mejor, por su más doloroso recuerdo, en qué cosas miserables un ser de la mayor excelencia solió hasta ahora interrumpir su desarrollo, naufragar, hundirse, tornarse miserable. La *degeneración global del hombre* hasta llegar a eso que los groseros y superficiales socialistas visualizan hoy como su "hombre del futuro" –¡como su ideal!– esta degeneración y empequeñecimiento del ser humano hasta volverse el perfecto animal de rebaño [...], esta animalización del hombre que lo convierte en el petizo de los iguales derechos y reivindicaciones *es posible* ¡no cabe duda! Quien alguna vez ha pensado al cabo en esta posibilidad conoce un asco más [...] –y quizás también una nueva tarea...
>
> (Nietzsche, WW II, 662)

> ¡Que de tiempo en tiempo me concedan una mirada –suponiendo que hay patronas en el cielo, más allá del bien y del mal–, que me concedan una sola mirada a algo perfecto, consumado, feliz, poderoso, triunfante, en lo que todavía haya algo que temer! ¡Que me dejen ver un hombre que justifique al hombre, un complementario y redentor accidente feliz de la humanidad merced al cual uno pueda aferrarse a la *fe en la humanidad*! Pues así están las cosas: el empequeñecimiento y nivelación del hombre europeo alberga nuestro mayor peligro, pues este espectáculo cansa... Hoy por hoy no vemos nada que quiera hacerse más grande, barruntamos que todo va decayendo, siempre para abajo, hacia lo más tenue, benévolo, prudente, confortable, mediocre, indiferente [...], hacia lo más *cristiano*. El hombre, sin duda alguna, se vuelve cada día "me-

jor". Esta es justamente la fatalidad de Europa: con el miedo al hombre hemos perdido a la vez el amor a él, el respeto ante él, la esperanza en él, sí, en efecto, la voluntad de serlo. La visión del hombre ahora cansa. ¿Qué es hoy el nihilismo, sino *eso*?... Estamos cansados *del hombre...*

(Nietzsche, WW II, 788-89)

No puedo referirme aquí a las muchas y diversas manifestaciones europeas de malestar con la propia cultura, que hubo en los próximos 30 o 40 años. Menciono a modo de muestra, las novelas y ensayos del David Herbert Lawrence, y la obra de Oswald Spengler, *El ocaso de occidente*, publicada en 1916 con enormes ventas no obstante lo abstrusa y voluminosa. En este temple de ánimo el poeta T. S. Eliot escribe en *La tierra baldía* (1922):

¿Cuáles son las raíces que agarran,
qué ramas crecen en este basural pedregoso? Hijo del hombre,
no puedes decirlo, ni adivinarlo, pues conoces sólo
un montón de imágenes rotas.[3]

Heidegger se formó en esta coyuntura espiritual, recogiendo juntos y de una vez para siempre el gran desdén de los tiempos modernos[4] y de los hombres comunes y corrientes, metidos en la vida cotidiana (ST §§ 25-38) y bien adaptados a la sociedad contemporánea, carentes de proyectos grandiosos y de aspiraciones heroicas. Pero el filósofo concibió para sí la idea de que él estaba sin duda llamado a cumplir las más altas misiones; cuando menos,

---

3 "What are the stones that clutch, what branches grow / Out of this stony rubbish? Son of man, / You cannot say, or guess, for you know only / A heap of broken images"– T. S. Eliot, "The Waste Land", en CPP, p. 38.

4 Ilustrativo de su desdén es el siguiente pasaje tomado de una carta de Heidegger a Max Scheler: "Creo que un manicomio, visto desde dentro, ofrecería una perspectiva más razonable y clara que esta época". *Cit.* por Löwith 1946-47, p. 171.

la de hacer de intermediario eficaz entre un pasado largamente sumido en el extravío y un futuro iluminado por la verdad (ST §§ 1-4 y 6). Heidegger comenzó su vida universitaria como estudiante católico de teología; se convirtió al protestantismo y se hizo filósofo. Rápidamente se movió del escolasticismo a las posiciones filosóficas profesadas por las principales figuras del mundo académico alemán: pasó así por el neokantismo, la filosofía de la vida, el historicismo, la fenomenología[5] y no descansó hasta afincar su obra madura más allá de la fenomenología, en una posición original, que solía llamar 'el pensamiento del ser'. Las mismas asombrosas capacidades de cambio y readaptación que marcan sus años de estudio y los comienzos de su carrera universitaria se hacen patentes en sus relaciones con la política, que nos interesan aquí. Guardando siempre una férrea fidelidad a su compromiso consigo mismo como portador de una misión de alcance humano universal, Heidegger se prueba en distintas posiciones y actitudes, las deja atrás con gran agilidad pero va creciendo sin cesar en la claridad y determinación del sentido de su existencia. Su biografía juvenil[6] es un ejemplo indispensable del desarrollo progresivo de una gran ambición que no escatima esfuerzos para cumplirse.

Estudiando las lecciones tempranas que Heidegger dictó en la Universidad de Friburgo en su condición de ayudante de Husserl, el fundador de la fenomenología, vemos tomar forma poco a poco la manera de pensar que culminaría en 1927 con la publicación de *Ser y tiempo*, uno de los libros de filosofía más poderosos e influyentes del siglo. Las lecciones de estos años[7] son, además de filosóficamente agudas e instructivas, enérgicos llamados para despertar a los estudiantes a la vida espiritual y a la existencia auténtica. Hace falta, proclama el joven profesor, comenzar a pensar desde lo que somos y hacemos en esta circunstancia particular

---

5 Véanse los escritos recogidos en Heidegger FS.

6 Theodore Kisiel (1993) estudia detalladamente los escritos en que se prepara *Ser y tiempo*.

7 Ver los volúmenes 56/57, 61 y 63 de Heidegger GA.

que es la nuestra. Exhortándolos a no perderse en los laberintos estériles de la cultura contemporánea, los invita a resolverse por el futuro, a atreverse a querer sus posibilidades, a adelantarse a los tiempos y abrazar metas difíciles. Un cierto tono panfletario, ideologizante y destinado a promover el entusiasmo de los oyentes distingue a estas lecciones de cursos más convencionales de la enseñanza superior. Sin embargo, los propósitos a los que la decisión resuelta y el entusiasmo despertado deben servir no son siempre claros y no quedan bien definidos. A menudo da la impresión de que para el joven Heidegger la decidida voluntad de futuro tenía mérito por sí misma[8]. Entre otras cosas, les propone a sus estudiantes, como tema de interés urgente y primordial para todo académico, hacer un examen de la vida universitaria contemporánea, esto es, los invita a pensar el aquí y ahora críticamente para separar la paja del trigo y comprometerse con posibilidades futuras mediante una resolución ligada a la lucidez filosófica.

Característica de la obra de Heidegger entre 1920 y 1925 es la convicción de que la verdad filosófica, radicalmente diversa de la científica con su pretensión de objetividad neutral, se alcanza mediante un compromiso anticipatorio de la voluntad que se ha resuelto ya por el futuro barruntado como posible. Lanzarse hacia adelante sin vacilaciones y antes de saber es una condición de posibilidad de hacerse filósofo y de vivir auténticamente. Hay una conexión necesaria, de acuerdo con el joven profesor, entre la posibilidad de pensar filosóficamente y la autenticidad de la vida del filósofo. A la filosofía la verá Heidegger desde muy temprano y en adelante para siempre, como el elemento de la vida histórica que

---

[8] Este del futurismo vacío es, combinado con un acentuado decisionismo, uno de los rasgos sobresalientes del pensamiento expresado en las lecciones de *Lógica*, dictadas por Heidegger en 1934, durante el breve período de su actividad política (en adelante, Log). Poseemos el contenido de estas lecciones en las notas, aparentemente muy fieles, que se hallaron en el legado de Helene Weiss, una destacada alumna del filósofo.

prohija la posibilidad de que se enuncie la verdad del ser. Ya que tanto la suerte del individuo como la salud de las colectividades humanas dependen de su relación con la verdad manifiesta del ser, la filosofía constituye para Heidegger el momento esencial y decisivo de la historia humana. Sin tener en cuenta esta convicción inconmovible de la capacidad salvífica de la filosofía y de la misión del filósofo, del alcance humano universal e incondicionado del pensamiento filosófico, no se puede entender lo que para Heidegger estaba en juego cuando se entrega a la acción política.

A lo largo de los años 20, bastante antes de acceder a la cátedra como profesor independiente, el ayudante de Husserl había hecho un nombre prestigioso como pensador promisorio en los círculos académicos alemanes (Sheehan 1981, pp. 4-15). La publicación de *Ser y tiempo* en 1927 llamó poderosamente la atención y acabó de establecer la fama de su autor. Con este libro comienza también el prestigio internacional del filósofo y su enorme influencia planetaria sobre las ideas del siglo XX, influencia que no ha cesado hasta hoy. Es bueno recordar que durante todo este período de su carrera, anterior a 1933, esto es, hasta que Heidegger tiene ya cuarenta y cuatro años de edad, nadie, ni siquiera entre sus colaboradores más cercanos, percibió nunca en él ningún interés en asuntos políticos. Cuando, en la primavera de ese año, acepta la rectoría de la Universidad de Friburgo todavía pudo parecer, aunque muy brevemente, por cierto, que este paso era una prolongación de su interés en la educación superior, en la universidad como hogar de la actividad filosófica y su papel en la formación de la juventud.[9]

Pero Alemania toda, se encontraba comprometida, seis años después de aparecer *Ser y tiempo*, en un rápido proceso revolucionario. El 30 de enero de 1933, el Presidente Hindenburg nombra a Adolfo Hitler canciller de la República Alemana. Antes de trascurrido un mes el *Reichstag* o Parlamento es incendiado y

---

[9] Desde Heidelberg, Karl Jaspers todavía celebra, aunque con algunas reservas, el discurso rectoral de Heidegger en carta del 23 de agosto de 1933.

Hitler consigue la suspensión parlamentaria de la constitución. El canciller reemplaza de inmediato el estado de derecho por un permanente estado de emergencia durante el cual las libertades civiles básicas van siendo rápidamente suprimidas. Las libertades de palabra y de reunión son eliminadas; la inviolabilidad de la correspondencia, cancelada. Hitler hace detener a todos los diputados comunistas al día siguiente de ser elegidos y los concentra en los campos recientemente inaugurados. El Parlamento le concede a Hitler poderes legislativos plenipotenciarios. En marzo de 1933 y con este acto parlamentario, dos meses después del nombramiento del Canciller, se inicia la dictadura nacional-socialista de Hitler. Sin vacilar, el líder (*Führer*) promulga la Ley para la Reconstitución del Servicio Civil, destinada a excluir a judíos y marxistas del servicio público. Heidegger se encuentra, según la frase de Carl Schmitt, entre los grandes decidores que sí al proceso alemán de 1933 (Schmitt 1991, 197).

En mayo de 1933 el Profesor Heidegger asume la Rectoría de la Universidad de Friburgo; fue elegido para este cargo de acuerdo con el procedimiento establecido de auto-gobierno universitario. El filósofo ingresa, al mismo tiempo, en el Partido Nacional Socialista Alemán de Trabajadores, agrupación a la que había estado favoreciendo con su voto desde 1932. Heidegger renuncia a la Rectoría de la Universidad antes de que se cumpla el plazo de su encomienda. Su desempeño en el cargo ha sido objeto de numerosas polémicas.[10] Aunque hay abundantes y graves discrepancias entre las declaraciones autoexculpatorias del propio Heidegger y las acusaciones de sus críticos y sus adversarios políticos, disponemos por suerte del texto de muchos de los escritos publicados por Heidegger como rector durante los 10 meses de su gestión en los años 1933 y 1934.[11]

---

[10] Véase, por ejemplo, Wolin 1993, "Introduction", y 1993a. También, Allemann 1967.

[11] El libro de Marcos García de la Huerta, TEM, incluye una excelente traducción castellana de estos escritos. De ella tomo mis citas, con pequeñas modificaciones.

Dándole bruscamente un giro inesperado al lenguaje escolástico-fenomenológico que utilizaba en sus escritos filosóficos anteriores a 1933, Heidegger redacta breves declaraciones destinadas a encender el entusiasmo de la juventud alemana por las medidas académicas que él toma y también por las decisiones del nuevo régimen político nacional y de su jefe. En el discurso inaugural de su rectoría dice, entre otras cosas:

> De la resolución (*Entschlossenheit*) del estudiantado alemán a mantenerse fiel al destino alemán en su mayor peligro (*Not*) surge la voluntad de la esencia (*Wille zum Wesen*) de la Universidad. Esta voluntad es una verdadera voluntad en cuanto el estudiantado alemán mediante el nuevo Derecho Estudiantil se pone por sí mismo bajo la ley de su esencia y con ello delimita recién esta esencia. Darse uno mismo la propia ley es la más elevada libertad. La tan canturreada "libertad académica" es expulsada de la Universidad alemana, porque esta libertad era *inauténtica*, ya que puramente negativa. Significaba preferentemente despreocupación, capricho en los propósitos e inclinaciones, falta de compromiso en el hacer y en el dejar hacer. El concepto de la libertad del estudiante alemán es ahora retrotraído a su verdad. Desde ella se desplegarán en el futuro el compromiso y el servicio del estudiantado alemán.
>
> (Heidegger en García de la Huerta, TEM, p. 32)

En el periódico estudiantil de Freiburg (*Freiburger Studentenzeitung*) encomia las virtudes del servicio de trabajo que el estado demanda a la sazón de los estudiantes:

> En el futuro dejará de corresponderle a la Universidad el lugar exclusivo que ocupa en la educación. Con el *servicio del trabajo* ha surgido una nueva y decisiva fuerza educativa. El *campamento de trabajo* ocupa un lugar junto a la casa paterna, la liga juvenil, el servicio militar y la escuela.
>
> ... ...
>
> ... ...
>
> Campamento y escuela están resueltos a reunir, en un toma y daca recíprocos, las fuerzas educativas de nuestro

> pueblo en esa nueva unidad arraigante, por la cual el pueblo en su Estado se compromete a actuar por su destino.
>
> (Heidegger, en García de la Huerta, TEM, pp. 39-40)

De la universidad en la nueva situación creada por Hitler dice:

> Tenemos el nuevo *Reich* y la Universidad que debe encontrar sus tareas en la voluntad de ser del *Reich*. En Alemania hay una revolución y nosotros debemos preguntarnos: *¿Hay también revolución en la Universidad*? No. La batalla hasta ahora consiste sólo en escaramuzas.
>
> ... ...
>
> La experiencia de la penuria y el creciente enfrentamiento con la situación real es propio de la verdadera gravedad que posee lo nuevo. Sólo *se justifica el hacer que ocurre en el constituir un compromiso interior en vista del futuro*. Ya se ha escuchado el grito de prevención: "La ciencia está en peligro por la pérdida de tiempo en los deportes marciales", etc. Pero ¿qué significa aquí perder el tiempo, cuando se trata de luchar por el Estado? Del *trabajo por el Estado no surge ningún peligro*; sólo surge de la indiferencia y la resistencia.
>
> (Heidegger, en García de la Huerta, TEM, pp, 41-42)

Hitler, que había retirado a Alemania de la Liga de las Naciones, en noviembre de 1933, organiza un plebiscito para hacer confirmar popularmente *ex post facto* tal decisión. Heidegger lanza dos encendidos llamados, uno dirigido a los estudiantes alemanes, otro al resto de los votantes, para reclutar apoyo para el *Führer*. En el primero dice:

> Estudiantes alemanes:
> La revolución nacional-socialista trae consigo el vuelco total de nuestra existencia alemana.
> A ustedes les corresponde permanecer ante este acontecimiento siempre perentorios y listos, tenaces y pujantes.
> Vuestra voluntad de saber busca experimentar lo esencial, lo simple y grande.

> Aspiráis a ser expuestos a los imperativos de lo inmediato y a lo que obliga a más largo alcance.
> Sed duros y auténticos en vuestro exigir.
> Permaneced claros y seguros en el rechazo.
> ... ...
> Que a diario y a cada hora se afiance la fidelidad de la voluntad de adhesión. Que incesantemente les crezca el coraje para el sacrificio por la salvación de la esencia y por el enaltecimiento de las fuerzas íntimas de nuestro pueblo en su Estado.
> Que no sean los principios ni las "ideas" la regla de vuestro ser.
> El *Führer* mismo y sólo él es la realidad alemana presente y futura y su ley. Aprended a saber cada vez más profundamente: de ahora en adelante todo asunto exige determinación y toda acción responsabilidad.
>
> (Heidegger, en García de la Huerta, TEM, p. 45)

Los servicios directos que Heidegger prestó al partido nazi fueron de corta duración y es bastante claro que no se comprometió con todos los aspectos de su ideología.[12] Él mismo, en sus lecciones de introducción a la metafísica de 1935 contrasta la habladuría sobre "valores" y "totalidades" que "se ofrece hoy como filosofía del nacionalsocialismo" con "la interna verdad y grandeza de este movimiento", la cual residía, según él, en el encuentro del hombre moderno con la técnica de alcance planetario (EiM, 152). Por otra parte, después de dejar la rectoría de Freiburg, Heidegger siguió militando en el partido y se abstuvo de manifestar públicamente su repudio a las políticas de gobierno. Sólo enunció algunas críticas desde la cátedra ante sus estudiantes y tuvo que soportar las correspondientes protestas y delaciones de los estudiantes nazis. En el partido, la adhesión relativamente condicionada de Heidegger y sus colaboradores académi-

---

12 Véase el equilibrado ensayo de Otto Pöggeler, 1993.

cos pronto despertó críticas y resistencia. Hubo denuncias de que Heidegger sustentaba una especie de "nacionalsocialismo privado"[13] porque no conducía una política antisemita consistente y parecía no ser partidario de la conquista bélica de Europa y el mundo por Alemania. Después de haber renunciado a la rectoría de Friburgo Heidegger se retira de toda actividad política hasta el fin de sus días. Obviamente desilusionado, acaba comprendiendo que ha cometido un 'error', como le gusta llamarlo en declaraciones privadas, al creer que el nacionalsocialismo representaba una fuerza capaz de detener el avance del nihilismo y la ruina final de la civilización europea. Sin embargo, me parece que los efectos de su aventura política se dejan sentir tanto en su manera tardía de pensar como en el cambio de los temas filosóficos sobre los que escribe. Su obra, en efecto, se torna más recóndita, oscura y difícil de descifrar en sus alcances para los asuntos prácticos de la actualidad. Hay que pensar que Heidegger muere a los ochenta y seis años y que su vida de laborioso intelectual alemán se prolonga hasta sus últimos días.

Aunque fiel al programa de hacer de la filosofía el anuncio de la posibilidad de salir de la época metafísica del olvido del ser, que domina al mundo histórico occidental desde tiempos de Platón, Heidegger retorna a su combate con el nihilismo pero penetrado ahora de la convicción de que no hay nada en el horizonte que anuncie su término o debilitamiento. El filósofo da la impresión de un combatiente solitario que se entrega, en medio de un mundo desértico y abocado al desastre, a seguir formulando ambiguas profecías destinadas a quien sabe quién."Sólo un Dios puede salvarnos ahora". El mismo Heidegger había desautorizado a su época hasta el extremo de que no se comprendería que

---

[13] Esta frase es atribuida a un ministro de estado del régimen hitlerista. Los estudiantes de Heidegger usaban la expresión "Nacional-socialismo de Friburgo" para calificar la política de Heidegger: *cf.* Milchmann y Rosenberg 1993, p. 73.

pudiese esperar de ella que fuera capaz de levantarse por sí sola de su caída en el extravío cabal. Alguna que otra nota de esperanza se puede encontrar, sin embargo, en la obra madura, pero no se trata de una esperanza depositada en los hombres sino en el ser de los entes, que tal como en el pasado, puede encomendar una nueva verdad a los hombres que restablezca el sentido de las cosas destruido por el nihilismo. A los hombres la filosofía tardía de Heidegger, les reserva y encomienda escuchar fielmente una revelación posible que no depende de ellos y practicar el desasimiento como una manera de reeducar a la voluntad moderna sobredesarrollada en la negación de sí misma y de sus excesos.

En todo este período las posibilidades que la filosofía de Heidegger reserva al hombre excluyen siempre las de la acción eficaz. Las recomendaciones del filósofo se refieren siempre sólo a la adopción de actitudes frente a lo que ocurre, que sin falta sobrepasa el poder de la actividad humana. Así es como, considerando la civilización técnica, Heidegger aconseja ni caer bajo su dependencia ni tampoco negarla tajantemente o rechazarla en bloque. Dice: "Podemos, en efecto, utilizar los objetos técnicos y a la vez, sin embargo, aunque usándolos como es debido, mantenernos tan libres con respecto a ellos que los deponemos siempre de nuevo... Pero podemos también dejar estos objetos en paz como algo que no nos concierne en lo más íntimo y propio... Me gustaría llamar a esta actitud hacia el mundo técnico, que simultáneamente le dice que sí y que no, el *desasimiento hacia las cosas*." (Gel, 24).

En las lecciones que Heidegger sigue dictando en la Universidad hasta el final de la segunda guerra mundial se lo ve dedicado a la interpretación y análisis de la poesía de Hölderlin y a componer sus famosos ensayos sobre la esencia de la obra de arte y sobre el lenguaje poético. La filosofía interesada en las circunstancias actuales de la vida, en la historia y la política, le ha jugado una mala pasada. Desde luego, las especulaciones sobre el carácter discontinuo de la verdad en la historia, que encontramos ya

[14] La historia del ser como destino: SZ § 74.

en *Ser y tiempo*[14] ligadas al programa de la deconstrucción de la metafísica occidental y la adhesión demasiado entusiasta a la manera de pensar de Nietzsche sobre la modernidad, están directamente relacionadas con sus llamados "errores" políticos. Ahora mudará sus principales intereses para promulgar un pensar poético, inspirado en el modelo de Hölderlin y dictará lecciones críticas sobre Nietzsche. Sostiene finalmente que Nietzsche, a pesar de sus esfuerzos por denunciar el nihilismo, se encuentra todavía preso de la manera metafísica de pensar y es un representante extremo del nihilismo que ataca en su obra.

Heidegger llegó a ser un pensador demasiado poderoso, original e independiente como para que las influencias del pesimismo cultural predominantes en Europa a fines del siglo pasado y en los primeros treinta años de este siglo puedan ser vistas como decisivas para su manera de pensar y de actuar. La desesperación cultural de la época en que se forma es a lo sumo un ingrediente importante de su obra. Pero una insistencia excesiva en tales rasgos epocales más bien oculta el modo como las relaciones del filósofo con la política se definen también desde dentro de su propio pensamiento. Si hubiera que elegir un aspecto de la manera original de pensar de Heidegger que aproxima su obra filosófica a las ideas políticas del Tercer Reich, yo designaría su idea de la historia[15] como lo más cercano al fascismo, aunque no se puede decir que este sea el único punto de contacto entre ellos. En efecto, Heidegger concibe a la historia como disconti-

---

[15] Esta opinión se inspira en parte en una declaración que Karl Löwith le atribuye al propio Heidegger; éste habría reconocido en una conversación que su concepto de 'historicidad' era el fundamento de su compromiso político. Véase Löwith 1986.

[16] La discontinuidad es, de acuerdo con Heidegger, un carácter esencial de muchas cosas. Entre otras, de las decisiones que, para serlo, deben desprenderse de un trasfondo oscuro que el que decide no conoce ni considera al decidir. De manera que la decisión supone un salto en el vacío. También dice esto del *Dasein*, cuyo desarrollo admite 'saltos' (*Sprünge*), y del pensamiento (IuD, 24-25), que tiene que darlos para

nua[16], organizada en épocas de la verdad que establecen cada vez un orden de las cosas alrededor de la revelación del ser de todos los entes.

La historia decisiva no es la de la humanidad sino la del ser, que se manifiesta y se sustrae según concede al hombre la posibilidad de conocer la verdad de lo manifiesto pero no la de lo sustraído. Heidegger niega implícitamente que haya algo así como un orden transepocal: una nueva revelación del ser resulta catastrófica para el orden superado por la nueva verdad[17]. Los hombres carecen de todo control sobre este suceder esencial, el cual los envuelve, sin embargo, como un destino incontrarrestable. Dice: "La historia del ser comporta y determina toda condición y toda situación humanas" (CH, 54). Heidegger percibió su propio tiempo como una época revolucionaria, esto es, como un tiempo después de un vuelco radical que subvierte la verdad y, con ella, todos las significaciones. Situado en medio de una revolución, donde, según su filosofía de la historia, se quiebra el orden y se suspende el sentido de las cosas, estuvo dispuesto a embarcarse, audaz y desconsideradamente, en una aventura política al margen de toda ley. Pues es claro que el hombre no puede estar llamado a actuar con responsabilidad en una historia discontinua en la que no le cabe iniciativa alguna.

En las lecciones de *Lógica* de 1934 se expone con algún

---

comprender ciertos temas. Son discontinuas, asimismo, las historias de la filosofía y de la cultura, sembradas de "revoluciones radicales" (Gel, 19; Log, 92-93, 96, 108) y también las manifestaciones del ser o de la verdad (IuD, 47, 64, 65). "Desde hace algunos siglos está ocurriendo una inversión de todas las representaciones fundamentales. Mediante ella el hombre se ve trasportado a otra realidad. Esta revolución radical acontece en la filosofía moderna. A partir de ella se desarrolla una posición completamente nueva del hombre en el mundo y una nueva actitud hacia él. Ahora el mundo aparece como un objeto en relación con el cual el pensamiento calculador organiza sus agresiones..." (Gel, 19-20).

17 Muy sugerente para aclarar este punto resulta Schürmann 1981.

detalle la idea de los vuelcos (*Umschläge*) de la historia y la estrecha relación que hay entre este carácter del acontecer humano y la voluntad del individuo que ha de resolverse por la situación presente y por el futuro posible de la misma. De esa anticipación resuelta del porvenir dependería no sólo nuestra condición histórica sino también nuestra propia posibilidad de ser. Heidegger pregunta: "Quienes somos nosotros mismos... Somos un pueblo (esta es una respuesta que depende de una decisión). La esencia de la decisión: nos hemos resuelto por el suceder en el que nos encontramos" (Log, 54)[18]. "Un vuelco total de nuestro ser es una necesidad de la historia, con la condición de que seamos historia. Se pondrá en evidencia que *el ser histórico reside en un continuo resolverse entre lo ahistórico y la historia, resolución que se renueva permanentemente y en la que nos encontramos*. Debido a este cambio, nuestro ser adquiere, sin duda, otro rango [que lo natural]..." (Log, 68). Agrega, más adelante: "Sólo a partir de la manera como nosotros mismos nos hemos decidido nos sale al encuentro lo que hay de esencial en el ser futuro que ponemos bajo nuestro mando y que es el futuro" (Log, 72). Esta doctrina de la voluntad anticipatoria y su firme compromiso con el futuro anticipado ya es parte de las enseñanzas que imparte el joven Heidegger a comienzos de la década de los años 20, hablando sobre Aristóteles. El notorio parentesco de esta especie de decisionismo existencial con algunas de las representaciones del nacismo muestra que cuando el filósofo se decide a adherir al partido no está siendo puramente oportunista sino que, por ciertos lados, se reconoce en el movimiento con el que comparte modos de pensar muy característicos del tiempo.

Las lecciones del año 34 siguen diciendo: "Ahora preguntamos: ¿qué es la historia?... La determinación de la esencia de la historia se funda en el particular carácter histórico de la época a

---

[18] Las traducciones del alemán de las citas de Log que siguen son mías. Si bien la edición de V. Farías ofrece una versión castellana del texto, ésta adolece de errores, omisiones y de frecuentes inexactitudes.

partir de la cual se efectúa tal determinación. No hay un concepto de la esencia de la historia en sí. No hay una delimitación necesaria de la esencia de la historia. Tampoco es posible declarar que la concepción de la historia de cierta época es absolutamente verdadera mientras que la de otras épocas es falsa" (Log, 36). "Pues, historia e historia no son siempre lo mismo. Se trata de captar radicalmente la multiplicidad del significado. Que la palabra tenga sentidos tan diversos no depende del capricho sino de la inseguridad y las oscilaciones de nuestra posición fundamental respecto del ámbito histórico. Esto apunta a un desarraigo de nuestro ser que no puede ser cambiado mediante una reglamentación del uso lingüístico" (Log, 38-40). "Cuando un pueblo entra en la historia, entra en el futuro. Si sale de la historia ya no tiene futuro... Los pueblos hacen historia creando el espacio y el suelo [que forman parte de ella]. Hacer no significa producir o fabricar" (Log, 42). "El suceder de los animales y de las plantas es instintivo. El suceder de los hombres es voluntario y ocurre a sabiendas de que se puede conservar información acerca del mismo" (Log, 44).

Los vuelcos revolucionarios de la historia (Log, 94, 96, 108), aunque totales, afectan también catastróficamente a los aspectos particulares de la cultura de la época y la inversión radical que entrañan puede ser apreciada en tales particularidades. Heidegger sostiene al respecto: "En la edad media cambia el concepto de sujeto... La historia de este viraje no es la transformación indiferente de algunas palabras sino muestra el vuelco (*den Umschlag*) del pensamiento antiguo y medieval [que se convierte] en el pensar moderno" (Log, 92). "Con ello se produjo el vuelco total de estas palabras [sujeto, objeto] en sus contrarios" (Log, 96).

Para responder, hasta donde es posible, a la pregunta expresa por la condición de la historia sostiene Heidegger que: "Lo propiamente histórico radica siempre en la narrabilidad de los grandes momentos y en su poder subversivo de reunir en sí todo el acontecer"... "Y por eso la existencia humana en cuanto histórica sólo puede serlo auténticamente habiéndose resuelto por el momento" (Log, 108). Heidegger explica la libertad en claros

términos políticos como capacidad de "imponer lo ineludible [o la absoluta necesidad del ser]; junto con asumir el ser histórico en la voluntad que procede a sabiendas, y transforma la ineludibilidad del ser en el orden estructurado de un pueblo". De manera que "el estado es el ser histórico del pueblo" (Log, 118). "Pues no hay estado sino en la medida en que se impone la voluntad de dominio y mientras ello ocurre; de esta [voluntad de dominio], que surge de tener una misión y una encomienda, y que, invertida, se transforma en trabajo y obra" (Log, 120).

BIBLIOGRAFÍA

Obras de Heidegger

AED	Heidegger, Martin. *Aus der Erfahrung des Denkens* (1954). Pfullingen: Neske. ["De la experiencia del pensar"].
BP	Heidegger, Martin. *Zur Bestimmung der Philosophie. Herausgegeben von B. Heimbüchel.* Frankfurt a.M.: Klostermann, 1987. Gesamtausgabe, vol. 56/57. ["Para la determinación de la filosofía"].
CH	Heidegger, Martin. *Platons Lehre von der Wahrheit, mit einem Brief über den 'Humanismus'* (1947). Bern: A. Francke. ["La doctrina de la verdad de Platón, seguida de Una carta sobre el 'humanismo'"].
CM	Heidegger, Martin. "Wissenschaft und Besinnung". En Martin Heidegger, VuA, pp. 45-70. ["Ciencia y meditación"].
Correspondencia	Heidegger, Martin y Karl Jaspers. *Briefwechsel 1920-1963* (1990). Walter Biemel y Hans Saner eds. Frankfurt a.M./Zürich: Klostermann/Piper, 1990. ["Correspondencia 1920-1963"].
CT	Heidegger, Martin. *Ciencia y técnica* (1983). Prólogo y traducción por Francisco Soler. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1983.
Duns	Heidegger, Martin. *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (1916). Tübingen: J. C. B. Mohr, 1916. ["La doctrina de las categorías y el significado de Duns Escoto"; reproducido en Heidegger FS, pp. 131-375].
EHD	Heidegger, Martin. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (1951). Frankfurt a.M.: Kloster-

mann, 1951. ["Elucidaciones de la poesía de Hölderlin"].

EiM — Heidegger, Martin, *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen: Niemeyer, 1953. ["Introducción a la metafísica"].

Feldweg — Heidegger, Martin. *Der Feldweg* (1956). Frankfurt a.M.: Klostermann, 1956. ["El camino de campo"].

FS — Heidegger, Martin. *Frühe Schriften* (1972). Frankfurt a.M.: Klostermann. ["Escritos tempranos"].

GA — Heidegger, Martin. *Gesamtausgabe* (1975). Frankfurt a.M.: Klostermann, 1975– . ["Obras completas"].

Gel — Heidegger, Martin. *Gelassenheit* (1959). Pfullingen: Neske, 1959. ["Desasimiento"].

GF — Heidegger, Martin. *Grundfragen der Philosophie*. Frankfurt a.M.: Klostermann, 1984. Gesamtausgabe, vol. 45. ["Preguntas fundamentales de la filosofía"].

Grundbegriffe — Heidegger, Martin. *Grundbegriffe*. Frankfurt a.M.: Klostermann, 1981. Gesamtausgabe, vol. 51. ["Conceptos fundamentales"].

Grundprobleme — Heidegger, Martin. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt a.M.: Klostermann, 1975. Gesamtausgabe, vol. 24. ["Los problemas fundamentales de la fenomenología"].

Ho — Heidegger, Martin. *Holzwege* (1952). Frankfurt a.M.: Klostermann, 1952. ["Senderos del bosque"].

HuG — Heidegger, Martin. "Hegel und die Griechen". En *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken: Festschrift für H.-G. Gadamer zum 60. Geburtstag*. Tübingen: Mohr, 1960. Pp. 43-57. ["Hegel y los griegos"].

IuD — Heidegger, Martin. *Identität und Differenz*. Pfullingen: Neske, 1957. ["Identidad y diferencia"].

Log — Heidegger, Martin. *Lógica: Lecciones de M. Heidegger (Semestre verano 1934) en el legado de Helene Weiss.* Edición bilingüe. Introducción y traducción de Víctor Farías. Barcelona: Anthropos, 1991.

Logos — Heidegger, Martin. "Logos (Heraklit, Fragment 50)". En Martin Heidegger, VuA, pp. 207-229. ["Logos (Heráclito, fragmento 50)"].

Meta — Heidegger, Martin. *¿Qué es Metafísica?* (1948). Versión de Xavier Zubiri. México: Séneca, 1948.

Ni — Heidegger, Martin. *Nietzsche* (1961). Pfullingen: Neske, 1961. 2 vols.

PGZ — Heidegger, Martin. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs.* Frankfurt a.M.: Klostermann, 1994. Gesamtausgabe, vol. 20. ["Prolegómenos a la historia del concepto de tiempo"].

PIA — Heidegger, Martin. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles: Einführung in die phänomenologische Forschung.* Frankfurt a.M.: Klostermann, 1985. Gesamtausgabe, vol. 61. ["Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles: Introducción a la investigación fenomenológica"].

PT — Heidegger, Martin. "Die Frage nach der Technik". En Martin Heidegger, VuA, pp. 13-44. ["La pregunta por la técnica"].

SdD — Heidegger, Martin. *Zur Sache des Denkens* (1969). Tübingen: Niemeyer, 1969. ["Sobre el asunto del pensar"].

Seminare — Heidegger, Martin. *Seminare.* Frankfurt a.M.: Klostermann, 1986. Gesamtausgabe, vol. 15. ["Seminarios"].

SM — Heidegger, Martin. "Überwindung der Metaphysik". En Martin Heidegger, VuA, pp. 71-99. ["Superación de la metafísica"].

ST — Heidegger, Martin. *Sein und Zeit.* Siebente un-

veränderte Auflage. Tübingen: Niemeyer, 1953. ["El ser y el tiempo"; primera edición: 1927; traducción castellana por J. Gaos: México, 1951; por J. E. Rivera: Santiago de Chile, 1997].

UK	Heidegger, Martin. *Der Ursprung des Kunstwerkes*. Stuttgart: Reclam, 1962. ["El origen de la obra de arte"; conferencias dictadas en 1935 y 1936; publicado por primera vez en Heidegger Ho, pp. 7-68].
UzS	Heidegger, Martin. *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen: Neske, 1959. ["En camino hacia el lenguaje"].
VuA	Heidegger, Martin. *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen: Neske, 1954. ["Conferencias y ensayos"].
Wahrheit	Heidegger, Martin. *Vom Wesen der Wahrheit*. 2. Auflage (1949). Frankfurt a.M.: Klostermann, 1949. ["De la esencia de la verdad"].
WhD	Heidegger, Martin. *Was heisst Denken?* (1954). Tübingen: Niemeyer, 1954. ["¿Qué se llama pensar?"].
WiM	Heidegger, Martin. *Was ist Metaphysik?* (1951). Frankfurt a.M.: Klostermann, 1951. ["¿Qué es la metafísica?"].

Obras de otros autores

Acevedo, J. (1983). "Introducción a *La pregunta por la técnica*". En M. Heidegger CT, pp. 45-68.

Allemann, B. (1967). "Martin Heidegger und die Politik". En O. Pöggeler 1969, pp. 246-260. (Publicado originalmente en *Merkur*, 235: 962-976 (Octubre de 1967)).

Anz, W. (1969). "Die Stellung der Sprache bei Heidegger". En O. Pöggeler 1969, pp. 305-320. (Nueva versión del artículo publicado en H.-G.

Gadamer, ed., *Das Problem der Sprache*, München: Wilhelm Fink Verlag, 1967; pp. 469-482).

Axelos, K. (1973). *Introducción a un pensar futuro*. Traducido por E. Albizu. Buenos Aires: Amorrortu.

Biemel, W. (1972). "Poetry and Language in Heidegger". En J. J. Kockelmans 1972, pp. 65-105.

Birault, H. (1972). "Thinking and Poetizing in Heidegger". En J. J. Kockelmans 1972, pp. 147-168.

Bock, I. (1966). *Heideggers Sprachdenken*. Meisenheim a.G.: A. Hain.

Bröcker, W. (1953/54). "Heidegger und die Logik". En O. Pöggeler 1969. (Publicado originalmente en *Philosophische Rundschau*, 1: 48-56 (1953/54)).

Cordua, C. (1995). "La filosofía como investigación". En C. B. Gutiérrez, ed., *El trabajo filosófico de hoy en el continente*. Actas del XIII Congreso Interamericano de Filosofía. Bogotá, 1995. Pp. 465-495.

Derrida, J. (1984). *Of Spirit: Heidegger and the Question*. Traducción inglesa por G. Bennington y R. Bowlby. Chicago: University of Chicago Press.

Dostal, R. J. (1993). "Time and Phenomenology in Husserl and Heidegger". En C. Guignon 1993, pp. 141-169.

Dreyfus, H. L. (1993). "Heidegger on the connection between nihilism, art, technology and politics". En C. Guignon 1993, pp. 289-316.

Durchblicke: M. Heidegger zum 80. Geburtstag. Frankfurt a.M.: Klostermann, 1970.

Eliot, T. S. (CPP). *The Complete Poems and Plays* (1909-1950). New York: Harcourt, Brace & World, 1971.

Feick, H. (1961). Index zu Heideggers "Sein und Zeit". Tübingen: Niemeyer.

Gadamer, H. G. (1981). "Heidegger und die Geschichte der Philosophie". The Monist. 64: 423-433.

García de la Huerta, M. (1978). *La técnica y el estado moderno: Heidegger y el problema de la historia*. Santiago de Chile: Ediciones del Departamento de Estudios Humanísticos, Facultad de Ciencias Físicas y Matemáticas, Universidad de Chile.

García de la Huerta, M. (1989). "Nacionalismo y filosofía: una geopolítica del *Geist*". *Seminario de Filosofía*. 2: 49-62.

Guignon, C., ed. (1993). *The Cambridge Companion to Heidegger*. Cambridge: Cambridge University Press.

Habermas, J. (1953). "Martin Heidegger: On the Publication of the Lectures of 1935". En R. Wolin 1993, pp. 186-197. (Traducción inglesa por W. S. Lewis del artículo "Zur Veröffentlichung von Vorlesungen vom Jahre 1935", publicado en el diario *Frankfurter Allgemeine Zeitung* el 25 de julio de 1953).

Heftrich, E. (1970). "Nietzsche im Denken Heideggers". En *Durchblicke*. Pp. 331-349.

Husserl, E. (FCR). "Philosophie als strenge Wissenschaft". *Logos*. 1: 289-341 (1910/11).

Husserl, E. (Ideas). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch. Herausgegeben von W. Biemel. Haag: Nijhoff, 1950.

Husserl, E. (IdFen). *Die Idee der Phänomenologie*. Fünf Vorlesungen. Herausgegeben von W. Biemel. Haag: Nijhoff, 1958.

Husserl, E. (IL). *Logische Untersuchungen*. Tübingen: Niemeyer, 1968., 3 vols.

Kisiel, T. (1989). "Why the First Draft of *Being and Time* was never published". *Journal of the British Society for Phenomenology*. 20: 3-22.

Kisiel, T. (1993). *The Genesis of Heidegger's "Being and Time"*. Berkeley: University of California Press.

Kockelmans, J. J., editor y traductor (1972). *On Heidegger and Language*. Evanston IL: Northwestern University Press.

Kockelmans, J. J. (1985). *Heidegger on Art and Art Works*. Dordrecht: Nijhoff.

Krell, D. F. (1981). "Results". *The Monist*. 64: 467-480.

Lorenzen, P. (1974). "Szientismus versus Dialektik". En M. Riedel, ed., *Rehabilitierung der Praktischen Philosophie*. Freiburg i. Br.: Rombach, 1974. Vol. II. Pp. 333-351.

Löwith, K. (1946-47). "The political implications of Heidegger's existen-

tialism". En R. Wolin 1993, pp. 167-185. (Traducción inglesa por R. Wolin de "Les implications politiques de la philosophie de l'existence chez Heidegger", publicado en *Les temps modernes*, 14 (1946-47)).

Löwith, K. (1986). "My last meeting with Heidegger in Rome, 1936". En R. Wolin 1993, pp. 140-143. (Original alemán en las memorias de Löwith, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*, Stuttgart: Metzler, 1986, pp. 56-59; traducido al inglés por R. Wolin).

Magnus, B. (1981). "Heidegger's Metahistory of Philosophy Revisited". *The Monist*. 64: 445-466.

Marcuse, H. y M. Heidegger (1947/48). "An Exchange of Letters". En R. Wolin 1993, pp. 152-164. (Cartas de 28/8/1947, 20/1/1948 y 12/5/1948; traducción inglesa por R. Wolin).

Marx, W. "The world in another beginning: Poetic dwelling and the role of the poet". En J. J. Kockelmans 1972, pp. 235-250.

Milchman, A. y A. Rosenberg (1993). "Resoluteness and ambiguity: Martin Heidegger's ontological politics". *Philosophical Forum*. 25: 72-93.

Misch, G. (1931). *Lebensphilosophie und Phänomenologie: Eine Auseinandersetzung der Diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl*. 2. Auflage. Leipzig: Teubner. (Reimpresión facsimilar: Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967).

Nietzsche, F. (WW). *Werke in drei Bänden*. Herausgegeben von Karl Schlechta. München: Hanser, 1954. 3 vols.

Oyarzún, P. (1989). "Heidegger: Tono y traducción". *Seminario de Filosofía*. 2: 81-101.

Parfait, N. (1989). "Heidegger et la politique: Herméneutique et révolution". *Le Cahier*. 8: 105-158 (1989).

Pöggeler, O., ed. (1969). *Heidegger: Perspektiven zur Deutung seines Werks*. Köln: Kiepenheuer & Witsch.

Pöggeler, O. (1977). "Heideggers Begegnung mit Hölderlin". *Man and World*. 10: 13-61.

Pöggeler, O. (1988). "Heidegger's political self-understanding". En R. Wolin 1993, pp. 198-244. (Traducción inglesa por S. G. Crowall de O. Pöggeler, "Heidegger politisches Selbstverständnis", en A. Gethmann-Siefert y O. Pöggeler, eds., *Heidegger und die praktische Philosophie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1988).

Ritter, J. y otros, eds. (HWP). *Historisches Wärterbuch der Philosophie.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971– .

Rivera, J. E. (1989). "Bewandtnis". *Seminario de Filosofía.* 2: 29-48.

Rorty, R. (1991). *Essays on Heidegger and Others.* (*Philosophical Papers*, Vol. 2). Cambridge: Cambridge University Press.

Rosales, A. (1995). "Übergang zum anderen Anfang: Reflexionen zu Heideggers *Beiträge zur Philosophie*". *Recherches husserliennes.* 3: 51-83.

Sallis, J., ed. (1970). *Heidegger and the Path of Thinking.* Pittsburgh: Duquesne University Press.

Sallis, J. (1970). "Toward the Movement of Reversal: Science, Technology and the Language of Homecoming". En J. Sallis 1970, pp. 138-168.

Schmitt, C. (1991). Glossarium: *Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951.* Herausgegeben von E. Freiherr von Medem. Berlin: Duncker & Humblot.

Schöfer, E. (1972). "Heidegger's Language: Metalogical Forms of Thought and Grammatical Specialties". En J. J. Kockelmans 1972, pp. 281-301.

Schulz, W. (1953/54). "Über den Philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers". En O. Pöggeler 1969, pp. 95-139. (Publicado originalmente en *Philosophische Rundschau*, 1: 65-93, 211-232 (1953/54)).

Schulz-Seitz, R. E. (1970). "Bevestigter Gesang: Bemerkungen zu Heideggers Hölderlin Auslegung". En *Durchblicke.* Pp. 63-96.

Schürmann, R. (1981). "Principles precarious: On the origin of the political in Heidegger". En T. Sheehan 1981, pp. 245-256.

Schürmann, R. (1997). "Symbolic difference". *Graduate Faculty Philosophy Journal.* 19: 9-38.

Schuwer, A. (1970). "Prolegomena to 'Time and Being': Truth and Time". En J. Sallis 1970. (169-190).

Sheehan, T., ed. (1981). *Heidegger: The Man and the Thinker.* Chicago: Precedent Publishing.

Sheehan, T. (1993). "Reading a life: Heidegger and hard times". En C. Guignon 1993, pp. 70-96.

Taylor, C. (1993). "Engaged agency and background in Heidegger". En C. Guignon 1993, pp. 317-336.

Torretti, R. (1962). "Para introducir a Heidegger". *La Torre*. 39: 87-102.

Tugendhat, E. (1969). "Heideggers Idee von Wahrheit". En O. Pöggeler 1969, pp. 286-297.

Varios (1981). *Heidegger and the History of Philosophy*. Número especial de la revista *The Monist*, Vol. 64, N† 4.

Vial, J. de D. (1989). "Tiempo y metafísica". *Seminario de Filosofía*. 2: 7-28.

Vigo, A. G. (1994). "Wahrheit, *logos* und Praxis". *Internationale Zeitschrift für Philosophie*. 1: 73-95.

Waehlens, A. de (1953). *Chemins et impasses de l'ontologie heideggerienne*. Louvain: Nauwelaerts.

Wolin, R., ed. (1993). The *Heidegger Controversy: A Critical Reader*. Cambridge MA: MIT Press.

Wolin, R. (1993a). "French Heidegger wars". En R. Wolin 1993, pp. 272-300.

Índice de conceptos y nombres propios